



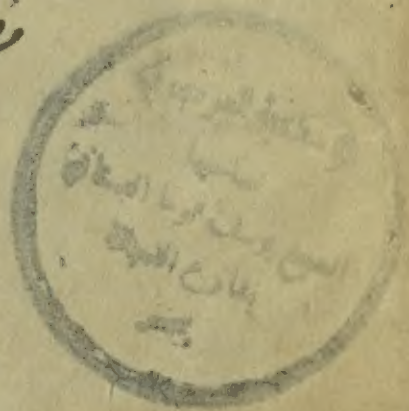
297
A13dA
C.1

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
بشرف على إصدارها: الدكتور علي عبد الرامداني، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

الدين والوحي والاسلام

تأليف

مصطفى عبد الرزاق باشا
الرئيس الفخري للجمعية



١٩٦٤ - ١٩٤٥ م

ملتزموا الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

عاجنا في هذا الكتاب ثلاثة موضوعات يكمل بعضها بعضا ، ويرتبط بعضها ببعض أوثق الارتباط ، وهي الدين والوحي والإسلام . فأولها بحث في حقيقة الدين على العموم ؛ وثانيها تفسير لظاهرة هامة صاحبت معظم الأديان وتوقفت عليها نشأتها وهي ظاهرة الوحي ؛ وثالثها توضيح للدين القائم على الوحي بمثال عالٍ من أمثلته وهو الإسلام .

وقد عرضنا في الموضوع الأول لثلاثة مباحث : أحدها في العلاقة بين العلم والدين ؛ وثانيها في تحديد الدين وبيان أصله في نظر الباحثين من الفرنجة (بداية الاهتمام بهذا البحث وصلة ذلك بتسكون علم اللغات ، معاني الكلمة الأوروبية الدالة على الدين وأصل مادتها اللاتينية ، مذاهب علماء النفس ومذاهب علماء الاجتماع في أصل الدين ، مناقشة التعاريف المختلفة للدين ، حيرة العلماء في تعريف الدين ودلالاتها) ؛ وثالثها في الدين في النظر الإسلامي (أصل مادة الدين ومعانيها اللغوية المختلفة ، الدين

في لسان القرآن ، المعنى الشرعى لكلمة دين ، الدين عند الفلاسفة الإسلاميين والفرق بين الدين والفلسفة) .

وعرضنا في الموضوع الثانى لمبحثين : أحدهما في المعانى المختلفة لكلمة «الوحى» في اللغة والقرآن والسنة ؛ وثانيهما أهم النظريات في تفسير ظاهرة الوحى (مذاهب المتكلمين ، مذهب الفلسفة الإسلامية ، رأى الصوفية ، مذهب ابن خلدون ، آراء المسلمين في العصور الحالية) .

وأما الموضوع الثالث فقد عرضنا في قسمه الأول للنظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى لكلمة «إسلام» ؛ وبسطنا في قسمه الثانى رأينا في هذا الموضوع .

مصطفى عبد الرازق

٢١ ذو القعدة سنة ١٣٦٤ هـ

٢٧ أكتوبر سنة ١٩٤٥ م

الدين

تمهيد في العلاقة بين العلم والدين

يقرر العلامة الفرنسي إميل بوترو Emile Boutroux « أن أمر العلاقات بين الدين والعلم ، حين يراقب في ثنايا التاريخ ، يشير أشد العجب . فانه على الرغم من تصالح الدين والعلم مرة بعد مرة ، وعلى الرغم من جهود أعظم المفكرين التي بذلوها ملحين في حل هذا المشكل حلاً عقلياً ، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح ، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب . على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين . ولم يكن مجدياً أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم ؛ فقد تحرر العلم من هذا الرق . وكأنما انعكست الآية منذ ذاك ، وأخذ العلم يتذر بفناء الأديان . ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع »⁽¹⁾ .

ولسنا نريد أن نعرض لتاريخ العلاقات بين الدين والعلم على مر العصور ، وما تناوبها من سلام وحرب ، فان ذلك بحث يطول ، وليس هو مما قصدنا إليه في هذا الكتاب . على أنه قد يكون غير خلو من المناسبة لغرضنا أن نذكر ما كتبه إميل بوترو عن موقف العلم والدين في أيامنا هذه إذ يقول :

(1) Emile Boutroux : Science et Religion; Prais, Flammarion, 1922, p. p. 341,342.

« ليس التصادم الآن فيما يظهر بين الدين والعلم باعتبارها مذهبين ، بل التصادم أدنى أن يكون بين الروح العلمى والروح الدينى . فليس يعنى العالم أن يكون ما جاء فى الدين من عقائد متفقاً مع نتائج العلم . لأن الأساس الذى يعتمد عليه الدين فيما يجىء به يختلف عن الأساس الذى يعتمد عليه العلم . فالدين يقدم مسائله على أنها عقائد يجب الإيمان بها ، أى يجب أن يتقيد بها العقل والوجدان ، ويعرضها فى صورة تدل على اتصال الإنسان بنوع من الأشياء يعجز علمنا الطبيعى عن إدراكه ؛ وفى ذلك ما يجعل العالم - إن لم يرفض هذه المسائل نفسها - يرفض الأسلوب الذى يسلكه المتدين فى الأخذ بها . والمتدين من ناحيته إذا وجد جميع عقائده وعواطفه وأحكامه العملية مفسرة بل مثبتة بالعلم يكون حينئذ أبعد شئ عن مسألة العلم ؛ فإن هذه الشؤون إذا شرحت على هذا الوجه فقدت كل خواصها الدينية » (١).

الفصل الأول

تحديد الدين وبيان أصله

في نظر الباحثين من الفرنجة

- ١ -

بداية الاهتمام بهذا البحث وصلة ذلك بتكون علم اللغات

- ندع هذا الصراع وتاريخه لنتجه إلى ناحية أخرى من نواحي الأبحاث العلمية الحديثة في الأديان ، هي التي نقصد إلى دراستها ، وهي ناحية تعريف الدين .

والمراد بتعريف الدين تعيين الخصائص التي لا بد لكل دين منها ، والتي لا يسمى الدين ديناً إلا بها . والبحث في تعريف الدين مرتبط أشد ارتباطاً بالبحث في أصل الدين وجرثومته الأولى ؛ فإن حقيقة الشيء هي العناصر المكونة له في أبسط مظاهره . وقد نهضت همم العلماء لهذا البحث منذ نحو قرن من الزمان . ذلك أنه قد تكون في القرن التاسع عشر علم اللغات ، وأدى تعاون الباحثين

في السنة البشر منذ أحدث أدوارها إلى أقدمها ، أى دور التكون الأولى للغة ، إلى معرفة العناصر المؤلفة للغات الإنسانية . هنالك رأى الباحثون أنه يمكن على هذا المثال إدراك عناصر الفكر الإنسانى وجرائيمه دينياً كان ذلك الفكر أم غير دينى . أما ما وراء التكون الأول للغة فهو لا يتصل بتاريخ الإنسان ، وإن كان مما يهم الباحث فى طبائع الأجسام . ذلك بأن الإنسان هو أولاً وبالذات مفكر ، واللغة أول مظهر من مظاهر تفكيره الدينى وغيره . وفى ذلك يقول « ماكس مولر »

« يمكن أن يقال فى الدين ما قيل فى اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم وكل قديم فيه فهو جديد ، وأنه منذ بداية العالم لم يوجد دين كله مبتدع . وإنا لنجد عناصر الدين وجرائيمه مهما سمونا فى تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع . وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يربنا فى كل مكان ألواناً متتابعة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة » .

ثم يقول : « وإنى لأشك فى أن يكون قد آن الأوان لوضع خطة ثابتة لعلم الدين كالخطة التى وضعت لعلم اللغة » ^(١) .

وإذا لم يكن تم وضع هذه الخطة لعلم الدين لعهد « ماكس مولر » فى أواخر القرن التاسع عشر ، فإن علم الدين لما يقم إلى اليوم على خطة ثابتة . على أن جهود الباحثين فى تاريخ الأديان لا تزال متواصلة فى تعرف أصل الدين ،

(1) Max Müller : Essais sur l'Histoire des Religions.

ووضع تعريف له جامع مانع على حد تعبير المنطقة . ولا يزال الباحثون منذ القرن الماضي يحاولون أن يضعوا الأديان شجرة أنساب كالتى وضعوها للغات .

معانى الكلمة الأوروبية الدالة على الدين وأصل المادة اللاتينية

ومما استمانوا به على مقصدهم تعرف أصل المادة التى تدل على « دين » وتنبع المعانى المعروفة لكلمة « دين » نفسها .

والكلمة التى تقابل عند الأمم الأوروبية لفظ « دين » العربى هى « رليجيون Religion » المقتبسة من اللغة اللاتينية . وقد اختلفوا فى مبدأ الاشتقاق لصيغة « رليجيو » Religio اللاتينية . على أن أكثر المتقدمين يردوها إلى مادة تفيد معنى الربط الشامل لربط الناس ببعض الأعمال من جهة التزامهم لها وفرضها عليهم ، ولربط الناس بعضهم ببعض ، واربط البشر بالآلهة . بل يحاول بعض متأخرى العلماء أن يجعل مأخذ الكلمة شاملا لمعنى الربط وما إليه كالجمع . هذا مع اختلاف الأقاويل فى اللفظ الأول الذى هو مصدر الاشتقاق .

وكلمة « رليجيو » Religio اللاتينية تدل فى غالب استعمالها على معنى الشعور بحق الآلهة مع الخشية والإجلال . أما كلمة « رليجيون Religion » الحديثة فتطلق على معان ثلاثة :

١ - نظام اجتماعي لطائفة من الناس ، يؤلف بينها إقامة شعائر موقوتة ، وتعبد ببعض الصلوات ، وإيمان بأمر هو الكمال الذاتي المطلق ، وإيمان باتصال الإنسان بقوة روحانية أسمى منه حالة في الـكون ، أو متعددة ، أو هي الله الواحد .

٢ - حالة خاصة بالشخص مؤلفة من عواطف وعقائد ومن أعمال عادية تتعلق بالله .

٣ - احترام في خشوع لقانون أو عادة أو عاطفة . ولعل هذا المعنى الأخير هو أقدم هذه المعاني .

ولئن فصلت هذه المعاني ليسهل تحميلها ، فإن الغالب أن يدل اللفظ عليها مجتمعة ، مع غلبة المعنى الأول في بعض الأحوال ، وغلبة المعنى الثاني أحياناً .

— مذاهب علماء النفس ومذاهب الاجتماعيين في أصل الدين —

وقد رأينا أن من معاني الدين المتعارفة معنى يجعله من موضوع علم الاجتماع ، ومعنى يرده إلى علم النفس .

أما الذين درسوا أصل الدين من الوجهة « البسيكولوجية » فقد ذهبوا طرائق قديماً : فمنهم من يرى أن جرثومة الدين تتولد من الإدراك المغروز في فطرة الإنسان للعلية والمعلولية بين الأشياء ؛ ومنهم من يجعل أصل الدين شعور الإنسان بأنه تابع

لغيره وليس مستقلاً ؛ ومنهم من يرد أصل الدين إلى ما يلقى في روع الإنسان بالفطرة من وجود لا يتناهى ؛ ومنهم من يرى أن الدين ينبعث من نزوع إلى الزهادة في الدنيا . - ويقول بعض علماء النفس : إن هذا الحدث من أحداث الحياة (البسيكولوجية) ليس بسيطاً يمكن رده إلى سبب واحد بسيط من هذه الأسباب .

وأما علماء الاجتماع فهم يرون أن الدين لا يخلو من معنى العاطفة النفسية ، ولكنه لا يخلو أيضاً من الاتصال بشؤون الجماعة . بل ينتهى الأمر بالعلماء الاجتماعيين الباحثين في تاريخ الأديان وأصولها إلى اعتبار الصبغة الاجتماعية في الدين أقوى وأرسخ من كل صبغة سواها .

التعاريف المختلفة للدين ونقدها

وقد ذكر العالم الاجتماعى « دوركايم Durkheim » في كتابه « الصور الأولى للحياة الدينية . Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse » تعريفات مختلفة للدين ، ثم عرض لنقدها ، وذكر بعد ذلك تعريفاً يراه هو جامعاً مانعاً لا يرد عليه اعتراض .

فن المعانى التى جرى الأمر على اعتبارها خاصة مميزة لكل ما هو دينى معنى يجمل

الدين مرادف لما وراء العقل. ويعنون بما وراء العقل كل الأشياء التي تسمو عن متناول إدراكنا ، أى عالم الغيب الذى لا يدرك ولا يعقل *mystère ou inconnaissable*. فالدين هو نوع من الإدراك لما يفوت العلم وينقطع دونه العقل . وممن يرى ذلك الراى « سبنسر Spencer » و « ماكس مولر Max Müller » .

ولا يرضى دوركايم عن هذا التعريف . فإن أمر الغيب المتعالى عن العقول هو من غير شك ذو أثر عظيم فى بعض الأديان ؛ لكن هذا الأثر يتفاوت فى أدوار التاريخ الدينى . فقد وجدت عصور تضاءت فيها هذه الفكرة ، وكان التوفيق بين العقائد الدينية وبين العلم والفلسفة غير عسير ، كما حصل فى أوروبا فى القرن السابع عشر مثلاً . وعلى كل حال فإن من المحقق أن معنى الغيب الذى لا يعقل ليس فطرياً ، ولا مركزياً فى طبع الإنسان ، ولم يظهر فى تاريخ الأديان إلا منذ عهد حديث . من أجل ذلك لا نجده فى أديان الأمم الساذجة ، بل لا نجده فى بعض الأديان الراقية . فإذا أخذناه فى تعريف الدين خرج من الحد أكثر أفراد المعروف ؛ فلم يكن التعريف شاملاً كاملاً .

ولا يرضى دوركايم كذلك بأن يميز الدين بالخارق للطبيعة كما فعل « برونيتير Brunetiere » . فإن تصور الخارق للطبيعة كما نفهمه يستدعى تصور مقابلة أى الطبيعى . فما يكون لنا أن نقول فى أمر إنه خارق للطبيعة حتى يكون لنا من قبل شعور بأن للأشياء نظاماً طبيعياً ، بمعنى أن شؤون الكون مرتبطة فيما بينها بروابط ضرورية تسمى « نواميس » . وهذا الشعور هو وليد الأمس ؛ على حين أن

الدين أقدم نظام عرفه الإنسان . فلا يعقل إذن أن يكون الدين قد قام على الخارق للطبيعة ، ولا أن يكون الخارق للطبيعة هو المميز للدين مما عدا .

وهناك معنى آخر كثير ما حاولوا أن يعرفوا الدين به وهو : الألوهية . فالدين في رأى بعضهم هو ضبط الحياة الإنسانية عن طريق الشعور برابطة تصل بين الروح الإنسانى وروح غيبى يعترف البشر بسلطانه على العالم كله وعليهم مع شعورهم باتصالهم به .

ويرى دوركايم أن هذا التعريف ليس بمقبول أيضاً . فإنه إذا اعتبرت الألوهية بمعناها الضيق خرجت من التعريف أمور هى دينية بالبداية : فأرواح الأموات والأرواح الأخر المتعددة الأنواع والمراتب التى يملأ بها الكون الخيال الدينى فى كثير من الأمم هى دائماً موضع لمناسك ، بل قد تكون أحياناً موضعاً لاحتفالات تعبدية موسمية . وهى على ذلك ليست آلهة بالمعنى الحقيقى .

وقد حاول بعض العلماء أن يجعل هذا التعريف شاملاً فوضع عبارة « موجودات روحانية » مكان لفظ « إله » . فالدين على هذا هو : الإيمان بموجودات روحانية . وينبغى أن نفهم من الموجودات الروحانية موجودات دراية لها قدرة تعاوى على قدرة البشر .

ولا يرضى دوركايم عن هذا التعريف كذلك ، ويرى أنه مهما يبد لنا واضحاً لما وقر فى نفوسنا من أثر التربية الدينية ، فإن هناك أموراً لا ينطبق عليها ، مع أنها

لا تخرج عن دائرة الدين . فهذا التعريف ناقص غير شامل . وذلك أنه توجد أديان عظيمة خلو من فكرة « الله » ومن فكرة الكائنات الروحانية كما يشهد بذلك دين البوذية القديم الصحيح . فالبوذية لا تؤمن بالله يخضع لسلطانه البشر . ومهما قيل في أمر ألوهية « بوذا » ، فإن هذا التأليه متأخر عما هو في الحقيقة أصل الديانة البوذية .

أما التعريف الذي يختاره دوركايم فهو يفصله على الوجه الآتي :
تنقسم الأمور الدينية بطبيعتها إلى قسمين أصليين : عقائد ؛ وعبادات . فالمقائد هي شأن من شؤون الفكر وهي عبارة عن علم ؛ أما العبادات فهي عبارة عن صور خاصة للعمل . ويميز بين هذين النوعين ما يميز بين العلم والعمل .

ولا يمكن تعريف العبادات وتمييزها من سائر الأعمال الإنسانية وعلى الخصوص الأعمال الخلقية إلا بطبيعة موضوعها ومتعلقها . والواقع أن النواميس الخلقية مفروضة علينا كفرض العبادات . لكن موضوعها ومتعلقها من نوع مختلف . فلا بد إذن من تعريف متعلق العبادات حتى يمكن تعريف العبادات نفسها . ولما كانت المقائد هي التي تبين لنا هذا الموضوع أو المبدأ الذي ترجع إليه العبادة فليس من الممكن تعريف العبادات حتى تعرف المقائد .

وجميع المقائد الدينية المعروفة ، ساذجة كانت أم غير ساذجة ، تحتوي على ذاتي مشترك بينها هو أن الأشياء كلها ظاهرة أو باطنة على مرتبتين وعلى نوعين متقابلين : مقدس وغير مقدس . فالميز للمعنى الديني هو تقسيم العالم إلى مقدس

وغير مقدس . والأشياء المقدسة هي المحرمة التي يميزها عن غيرها ويفردها تعلق
النهي بها ، بخلاف الأشياء التي ليست مقدسة فإنها غير محاطة بسياج من هذه
النواهي . فالعقائد الدينية هي العلم بطبائع الأمور المقدسة وما بينها من روابط والعلم
بعلاقاتها بالأمور غير المقدسة .

أما العبادات فهي نظم للسلوك تقرر كيف ينبغي للإنسان أن يكون بإزاء
الأشياء المقدسة .

ولست الأمور المقدسة مقصورة على الآلهة والأرواح فقد يكون التقديس
لصخرة أو شجرة أو بئر أو بيت أو غير ذلك .

على أن تعريف الدين بهذا التمييز بين المقدس وغير المقدس ليس وافياً في نظر
دوركايم ؛ لأنه يشمل أمرين مختلفين يحتاجان إلى تفرقة بينهما وهما : السحر والدين .
فإن الدين ينفر من السحر نفور السحر من الدين . والسحر نزاع إلى امتهان الأمور
المقدسة ، وهو في أفاعيله يعارض الأعمال الدينية . وإذا لم يكن الدين يحرم أفاعيل
السحر فإنه ينظر إليها غالباً نظرة إزدراء وإنكار .

أما الذي يفرق بين الدين والسحر فهو أن العقائد الدينية على الحقيقة هي دائماً
مشاركة بين جماعة معينة تؤمن بها وتعمل ما يسايرها من العبادات . فليست هذه
العقائد مقررّة محققة بمجرد إيمان كل فرد من الجماعة بها ، بل هي عقيدة الجماعة وهي
التي جعلتها جماعة . والجماعة التي يؤلف بين أفرادها إدراكهم للعالم المقدس واتحادهم في

التعبير عن هذا الإدراك بصورة عملية هي ما يسمى « أهل الملة ، أو الملة »^(١) (Eglise).
فمعنى الدين لا ينفصل عن معنى الطائفة . وذلك يشعر بأن الدين يجب أن يكون
شأنًا من شؤون الجماعة .

وبناء على ما ذكر يكون التعريف الكامل المطرد المنعكس للدين هو ما يأتي :
الدين هو نظام من عقائد وأعمال متعلقة بشؤون مقدسة ، أى مميزة محرمة ،
تؤلف من كل من يمتثلونها أمة ذات وحدة معنوية^(٢) .

وقد عرض الأستاذ « لالاند » Lalande في كتابه « معجم اصطلاحى ونقدى
للفلسفة »^(٣) لمناقشة دوركايم فقال : « يبدو لى أنه لاتناقض من جهة الشكل بين
تعريف « برونيتير » للدين وتعريف « دوركايم » ؛ فإن المقابلة التى يقررها « دوركايم »
بين المقدس وغير المقدس « sacré et non sacré » تطابق ما يقرره « برونيتير » بين
الطبيعى والخارق للطبيعة naturel et surnaturel . والواقع : أن الذى يحقق ماهية

(١) قال السيد الجرجاني في شرحه للمواقف ج - ١ ص ١٨ : « والدين والملة يتحدان
بالذات ويختلفان بالاعتبار ، فإن الشريعة باعتبار أنها نظام تسمى « دينا » ، ومن حيث أنه يجتمع
عليها تسمى « ملة » .

وهذا يسوغ لنا أن نعرب كلمة Eglise هنا بعبرة « أهل ملة » بل قد يسوغ لنا أن نعربها
بكامة « ملة » وحدها .

(٢) انظر فى هذا كله Durkheim : Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Paris 1925, p. p. 31-67.

(3) Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris 1926.

الدين هو التمييز بين حالتين أو عالمين مختلفين اختلافا ذاتيا ، أو هو بعبارة أدق الإيمان بنوع من الموجودات أسمى من سائر الأنواع . ولعل هذا هو رأى « إكيين » Euchen إذ يقول : « ان الذى هو مقوم للدين وضرورى له فى جميع صورته هو أنه يجعل فى مقابلة العالم الذى يحف بنا موجوداً آخر أو نوعاً جديداً أرق من سائر الأشياء وأن يصنف الكون أصنافاً من ممالك مختلفة وعوالم متباينة » . وقد يتحقق دين من غير إيمان بالله كما يشهد بذلك دين البوذية القديم الصحيح . أما من غير اثنية فى العالم ولا استشراف إلى نوع من الموجودات مختلف فلا يكون لفظ « الدين » إلا هراء من القول .

وجملة القول أن الأستاذ « لالاند » يميز الدين بكونه يجعل فى العالم اثنية ويرتب العالم مراتب ، فتعريفه للدين أعم من تعريف « برونتمير » و « دوركايم » . ولعل الأستاذ « لالاند » لا يريد أن يقول إن معنى الطبيعى والخارق للطبيعة هو معنى المقدس وغير المقدس . فقد شرح دوركايم الفرق بينهما بما لا يحتمل لبسا . بل قد يكون غرضه أن المذهبين متخدان فى اعتبار الدين قائماً على التفرقة بين أنواع الموجودات التى يشملها الكون لا على وحدتها وتشاكلها .

وقد حذف الأستاذ « لالاند » من تعريف الدين قيد الجمع بين طائفة من الناس ، وهو القيد الذى زاده « دوركايم » ليخرج السحر . ويظهر من ذلك أنه ليس بحتم عند « لالاند » أن تكون الأمور الدينية شأناً من شؤون الجماعة .

لكن يبقى أن الدين يكون حينئذ شاملاً للسحر . وليس كل العلماء على رأى

دوركايم في التفرقة بين الدين والسحر . فان الأمم الساذجة قد يختلط دينها بسحرها وقد يكون السحرة فيها هم الزعماء الدينيين . أما العداوة بين السحر والدين التي ذكرها « دوركايم » فلا تنشأ في الأمم حتى تتجاوز دور الساذجة . على أن جعل الدين شأنًا من شؤون الجماعة الذي حسبه مخرجًا للسحر ليس في الحقيقة مميزاً للدين عن السحر . فإن السحر أيضاً متصل بالجماعة وقائم على عقائدها ، كما تدل عليه أبحاث العلماء في أمر السحر عند الشعوب الأسترالية . وفي ذلك يقول الأستاذان هوبير وموس : « إن الساحر الأسترالي هو عند نفسه ، كما هو عند غيره ، إنسان تصوره الجماعة وتسوقه إلى أداء ماصورته له » (١) .

وتعريف الدين الذي اختاره الأستاذ « لالاند » هو أيضاً يمكن أن يكون محلاً للمناقشة ؛ فان اعتبار الموجودات كلها ليست من نوع واحد ولا في مرتبة واحدة « لا يخرج بعض مذاهب الفلسفة ولا بعض العلوم التي قد تعترف بأن في الكون أنواعاً هي أسمى من أنواع في طبيعتها من غير أن يجعلها ذلك ديناً . اللهم إلا إذا لوحظ في هذا التعريف معنى الإيمان لا الإدراك العلمي ، فحينئذ يسلم من الاعتراض ويصبح أرجح تعريفات الدين كما هو أحدثها فيما نعلم .

(1) Mélanges d'histoire des Religions, par Hubert et Mauss.

حيرة العلماء في تعريف الدين ودلالاتها

على أن هذه الحيرة ، حيرة العلماء في تحديد عناصر الدين ، وهذا الخلاف بينهم على وضع تعريف يعرب عن حقيقة ، كل أولئك يدل على أن العلم لم يكشف الحجب عن الدين وأسراره .

وربما كان من غرور العقل البشري أن يزعم لنفسه القدرة على هدم بناء متين متغلغل الأسس في الفطر الإنسانية من قبل أن يعرف مواد هذا البناء ، أو يعرف كيف تم بناؤه .

الفصل الثاني

الدين في النظر الإسلامي

— ١ —

كلمة « دين » العربية

أصل هذه المادة ومعانيها المختلفة في لسان العرب

في معاجم اللغة العربية معان متعددة للفظ « دين » ، بلغ بها بعضهم عشرين معنى أو تزيد . لكن في هذه المعاني ما هو مولد بعضه من بعض ، وفيها ما هو مجازي ، وبعضها متداخل .

ومن معاني الدين اللغوية « الملة » ، وهو معنى مولد كما نص عليه الراغب الأصفهاني في كتاب « المفردات في غريب القرآن » إذ يقول : « والدين يقال للطاعة والجزاء ، واستعير للشرعة والدين كالملة . لكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشرعة » . فللدين على رأيه معنيان لغويان أصليان هما : الطاعة والجزاء ، ومعنى الشرعة مستعار من المعنى الأول .

وفي تفسير النيسابوري عند قوله تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » :
« والدين في اللغة الجزاء ، ثم الطاعة سميت ديناً لأنها سبب الجزاء » .

وفي كلمات أبي البقاء : « والشرعية من حيث إنها يطاع بها تسمى ديناً ، ومن حيث إنها يجزى بها أيضاً » .

ويرى الشهرستاني في كتاب « الملل والنحل » أن المعاني الأصلية لكلمة « دين » هي الطاعة والانقياد والجزاء والحساب ، ثم يجعل الدين بمعنى الملة والشرعية متفرعا من جملة تلك المعاني الثلاثة .

ويقول المستشرق « ماكدونالد » Macdonald في الفصل الذي كتبه عن لفظ « دين » في دائرة المعارف الإسلامية : « توجد في الحقيقة ثلاث كلمات متباينة في ثنايا الخليط من المعاني الذي يحشده اللغويون للفظ « دين » :

١ — كلمة آرامية عبرية بمعنى حكم ؛

٢ — كلمة عربية بمعنى العادة والدين ؛

٣ — وكلمة فارسية لاصلة لها بالكلمتين الأوليين تدل على معنى الملة .

ثم نقل عن « فولرس » Vollers أنه يفكر وجود هذا اللفظ عربياً أصيلاً ، ويقرر أن لفظ « دين » الفارسي كان مستعملاً عند العرب قبل الإسلام ، وأن كلمة « دين » بمعنى العادة أخذت منه .

وبعيد أن يكون لفظ « دين » بمعنى « ملة » لفظاً غير عربي خصوصاً مع الاعتراف بوحود اللفظ نفسه عربياً بمعنى آخر في رأى « ماكدونالد » . والناظر

في هذه المادة يجد من تفنن العرب في الاشتقاق منها وتعدد الصيغ وفي تشعب استعمالهم لها ما لم تجربه عاداتهم في الكلمات المعربة .

وإذا كان استعمال « الدين » في معنى الملة استعمالاً مولداً من معنى أصلي للمادة فإنني لست أميل إلى رأى القائلين بأن هذا المعنى الأصيل هو الطاعة أو الجزاء أو هو جملة الطاعة والحساب والجزاء . ذلك بأن الطاعة تستلزم أمراً مطاعاً وأمرأً يطاع، فهي تستدعى أن يكون الدين ذا إله وشريعة ، وكذلك الجزاء والحساب يستدعيان مجازياً محاسباً . بيد أن من أديان العرب في الجاهلية التي تسمى في لسانهم « ديناً » من غير شك ما ينكر الإله القادر وينكر الحساب والجزاء . وقد أشار القرآن إلى ذلك إذ يقول : « وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم أن هم ألا يظنون » ^(١) . والقرآن نفسه يسمي ما كان عليه العرب ديناً ، إذ يطلب إلى الرسول أن يقول للكافرين : « لكم دينكم ولي دين » ^(٢) .

ويلاحظ أن أكثر معاجم اللغة العربية تجمع لفظ « دِينَ » ولفظ « دين » في مقام واحد باعتبار أنهما من مادة واحدة ، بل هما يردان مصدرين لفعل واحد . ولذلك يلوح لي أن صيغة « دِينَ » أجدر بأن تكون أصلاً لصيغة « دين » . فإن فعلاً في العربية أكثر استعمالاً من فَعَلَ وأدنى إلى البساطة وسهولة الاستعمال . ويزيد هذا رجحاناً في نظري أن كلمة دِينَ تطلق في بعض مدلولاتها على كل شيء غير حاضر .

(١) سورة ٤٥ (الجاثية ، مكية) ، آية ٢٤ .

(٢) سورة ١٠٩ (الكافرون ، مكية) ، آية ٦ .

ففي لسان العرب : « والدِّين واحد الديون معروف ، وكل شيء غير حاضر دِين ، والجمع أدِين مثل أعين وديون » . أفليس من المعقول أن تكون كلمة « دِين » بمعنى ملة مأخوذة من كلمة « دِين » بمعنى الشيء غير الحاضر ؟ فإن أساس الأديان كلها الإيمان بأمر وراء هذا الوجود المحسوس الحاضر .

وليس ذلك بمناع من أن كلمة « دِين » مستعملة في لغة العرب لمعان مختلفة منها : الطاعة والحساب والجزاء ؛ ومنها القضاء والحكم ؛ ومنها الحال والعادة . . . إلى غير ذلك .

الدين في لسان القرآن

هذا وقد ورد لفظ « دِين » في أكثر من ثمانين موضعاً من القرآن . وفي كتاب « كليات أبي البقاء » : « وكل ما في القرآن من الدين فهو الحساب » . ولسنا نجد لهذا القول مساعداً ، بل إن صاحب الكتاب نفسه ذكر بعد ذلك ما يخالفه .

أما المستشرق « ماكيدوناود » فيقول : إن كل ما ورد في القرآن من لفظ « دِين » يمكن تفسيره بأحد المعاني الثلاثة التي ذكرناها عنه آنفاً وهي : الحكم ؛ والعادة ؛ والملة .

والمفهوم من كلام الراغب الأصفهاني أن الدين في القرآن يفسر بالطاعة تارة ،
والجزاء تارة، ويرد بمعنى الملة أيضاً .

ولعل أسلم الآراء هو ما يدل عليه كلام الراغب الأصفهاني ؛ فإنك قد لا تجد كبير
عناء في حمل الدين في الآيات القرآنية على معنى الجزاء أو الطاعة أو الملة .

استعمل القرآن لفظ « الدين » في المعاني المعروفة عند العرب على وفق
استعمالهم . ومن تلك الاستعمالات الدلالة بلفظ « دين » على معنى الملة . وبديهي
أن العرب كانوا يريدون من الدين بمعنى الملة معنى يشمل ما كان معروفاً لهم من
الأديان . وقد جاء القرآن والعرب في موقف تشعب ديني واضطراب . والقرآن هو
أصدق مرجع في تصوير حالة العرب من هذه الناحية عند ظهور الدين الإسلامي .
فإن القرآن أقدم مانعرفه من الكتب العربية . وهو بما أتى من العناية بحفظه على مر
العصور بين المسلمين أجدر المراجع بالثقة .

وقد ذكر القرآن في ثلاث آيات من آياته ما يدل على الأديان التي كان للعرب
اتصال بها في عهده :

الآية الأولى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من
آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم
يبحزنون » (١) .

(١) سورة ٢ (البقرة ، مدنية) ، آية ٦٢ .

والآية الثانية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (١) .

والآية الثالثة : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد » (٢) .

ومذهب الصابئة على ما يحيط بتاريخه من غموض يكاد يتم الاتفاق على أنه يقر بالالوهية ، ويرى أننا نحتاج في معرفة الله ومعرفة أوامره وأحكامه إلى متوسط ، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا ، ففرعوا إلى هياكل الأرواح وهي الكواكب . فهم عبدة الكواكب .

أما المجوس فهم ثنوية أثبتوا للعالم اثنين اثنين مدبرين يقسمان الخير والشر يسمون أحدهما « النور » والثاني « الظلمة » . والمجوس الأصليون زعموا أن الأصليين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين ، بل النور أزل والظلمة محدثة . ويعتقد المجوس أن الدين يجب أن يكون بواسطة نبي وأن يعتمد على كتاب .

وأما المشركون فهم طوائف مختلفة . فصنف منهم أنكر الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحي والدمر المفقى . وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد في قوله : « وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » (٣) ، وفي قوله : « وقالوا : إن هي إلا حياتنا الدنيا

(١) سورة ٥ (المائدة ، مدنية) ، آية ٦٩ .

(٢) سورة ٢٢ (الحج ، مدنية) ، آية ١٧ .

(٣) سورة ٤٥ (الحاثية ، مكية) ، آية ٢٤ .

وما نحن بمبعوثين»^(١) . - وصنف منهم أقر بالخالق ، وأثبت حدوث العالم ، وأنكر البعث والإعادة . وهم الذين أخبر عنهم القرآن في قوله : « وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ، قل : من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم »^(٢) .

وكان من العرب من أقر بالخالق ، وأثبت حدوث العالم وابتداء الخلق ، وأقر بنوع من الإعادة ، وأنكر الرسل ، وعبدوا الأصنام ، وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله في الآخرة ، وحجوا إليها ، ونحروا لها الهدايا ، وقربوا القرابين . وهؤلاء هم الدهماء من العرب . وهم الذين حكى الله قولهم في آية : « ألا لله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ، إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون ، إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار »^(٣) .

ومعنى الدين الذى يتسع لهذه المذاهب كلها . والذى يكون محتوياً على المعنى المشترك بينها من غير أن يشمل مالا يسمى ديناً ، هو المعنى القائم على أن الدين هو الإيمان بأن الموجودات كلها ليست من نوع واحد ولا فى مرتبة واحدة بل بعضها أسمى من سائر الأنواع ، أو هو الإيمان بذلك بشرط أن يكون ملة تجتمع على الأخذ بها أمة من الناس .

(١) سورة ٦ (الأنعام ، مكية) آية ٢٩ .

(٢) سورة ٣٦ (يس ، مكية) آيتى ٧٨ ، ٧٩ .

(٣) سورة ٣٩ (الزمر ، مكية) آية ٣ .

هذا هو المعنى العام الذى ينبغى أن يفهم من لفظ « دين » فى لغة العرب ، كما هو المعنى العام لما يقابل لفظ « دين » فى اللغات الأعجمية ، أى إن هذا هو الحد التام لماهية « الدين » الذى لا يتحقق بدونه أى حقيقة دينية فى أى جيل من الناس .

المعنى الشرعى لكلمة « دين »

ولئن كان القرآن قد استعمل لفظ « دين » بهذا المعنى الشامل كما يدل عليه تسمية نحل المشركين أدياناً فى قوله : « لكم دينكم ولى دين » ، فإن القرآن قرر فى أمر للدين أصولاً جعلت للدين معنى شرعياً خاصاً .

فالدين لا يكون إلا وحيًا من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله كما يؤخذ من كثير من آيات الكتاب :

« كذلك أرسلناك إلى أمة قد خلت من قبلها أئمة لقتلو عليهم الذى أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن ، قل : هو ربى لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب ^(١) » .

(١) سورة ١٣ (الرعد ، مدنية) ، آية ٣٠ .

« وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم ، فاسألوا أهل الذكركم إن كنتم لا تعلمون »^(١) .

« إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان ، وآتيناهم داود زبوراً . ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليماً . رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وكان الله عزيزاً حكيماً »^(٢) .

(« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعوهم إليه ، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب »^(٣) .

وهذا الدين الذى يوحيه الله إلى أنبيائه هو واحد لا يختلف فى الأولين والآخرين . يدل على ذلك هذه الآية الأخيرة « شرع لكم من الدين... الخ » . فقد قال مجاهد فى معنى هذه الآية : « أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً » . وقال الرازى فى تفسيرها : « والمراد : شرع لكم من الدين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته » . ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « يأياها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً ،

(١) سورة ١٦ (النحل ، مكية) آية ٤٣ .

(٢) سورة ٤ (النساء ، مدنية) آيات : ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٣) سورة ٤٢ (الشورى ، مكية) آية ١٣ .

إني بما تعملون عليم . وإن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم فاتقون . فتتقوا أمرهم بينهم زُبْراً كل حزب بما لديهم فرحون »^(١) . يعني ملتكم ملة واحدة أي متحدة في العقائد وأصول الشرائع ، أو جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد في العبادة .

وقال تعالى : « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون »^(٢) . قال الطبري في تفسير هذه الآية : « ثم ذكر نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم وأخبره أنه أنزل إليه الكتاب مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ، وأمره بالعمل بما فيه والحكم بما أنزل إليه فيه ، دون ما في سائر الكتب غيره ، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمة شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله الذين قص عليه قصصهم ، وإن كان دينه ودينهم في توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده والانتهاج إلى أمره ونهيه واحداً ، فهم مختلفو الأحوال فيما شرع لكل واحد منهم ولأمة فيما أحل لهم وحرم عليهم » . وروى الطبري عن قتادة : « قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » ، يقول سبيلاً وسنة . والسنن مختلفة : للتوراة شريعة ؛ والإنجيل

(١) سورة ٢٣ (المؤمنون ، مكية) آيات ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) سورة ٥ (المائدة ، مدنية) ، آية ٤٨ .

شريعة ؛ وللقرآن شريعة ؛ يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاء ليعلم من يطيعه ممن يعصيه ، ولكن الدين الواحد الذي لا يُقبل غيره التوحيد والإخلاص لله الذي جاءت به الرسل . وروى الطبري عن قتادة أيضاً : « والدين واحد والشريعة مختلفة » .

وفي القرآن الكريم أيضاً : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ، رفع درجات من نشاء ، إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلاً هدينا ، ونوحاً هدينا من قبل ، ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، وكذلك نجزي المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وكلاً فضلنا على العالمين . ومن آباءهم وذرياتهم وإخوانهم ، واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ، ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ، فإن يكفروا بها هؤلاء فقد وكننا بها قوما ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ، قل لا أسئلكم عليه أجراً ، إن هو إلا ذكرى للعالمين »^(١) . قال الزمخشري : « فبهداهم اقتده » ، فاختص هداهم بالافتداء ، ولا تقتد إلا بهم ، وهذا معنى تقديم المفعول . والمراد بهداهم طريقهم في الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين ، دون الشرائع فإنها مختلفة . وهي هدى ما لم تنسخ ، فإن نسخت لم تبق هدى ، بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً .

وقد بين القرآن هذا الدين الواحد الحق الذى لا يتغير بتغير الأنبياء فى الآية الثالثة عشرة من سورة الشورى التى تقدم ذكرها (شرع لكم من الدين ... الخ)
والى يقول البيضاوى فى تفسيرها : « أى شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد
ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع ، وهو الأصل المشترك فيما
بينهم المفسر بقوله : « أن أقيموا الدين » ، وهو الإيمان بما يجب تصديقه والطاعة فى
أحكام الله » « ولا تتفرقوا فيه » ولا تختلفوا فى هذا الأصل ، أما فروع الشرع
فتختلف كما بينه فى آيات أخر ، منها « قل يأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة
سواء بيننا وبينكم : ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً
أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » ^(١) ، ومنها « يأيتها
الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى
أنزل من قبل ، ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً
بعيداً » ^(٢) .

هذا الدين الواحد هو المعبر عنه فى آيات من القرآن بالإيمان وعن أهله بالمؤمنين
والذين آمنوا .

قال الشيخ محمد عبده فى تفسير جزء « عم » عند تفسير آية : « إلا الذين

(١) سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) آية ٦٤ .

(٢) سورة ٤ (النساء ، مدنية) آية ١٣٦ .

آمنوا وعملوا الصالحات فليهم أجر غير ممنون . فما يكذبك بعد بالدين »^(١) : « إلا الذين آمنوا » هم الذين صدقوا بأصل الخير والشر كما قال : « فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى »^(٢) ، واعتقدوا اعتقادا صحيحا بالفرق بين الفضيلة والرذيلة ، وبأن لأنفسهم وللعالم حاكما يرضى ويغضب ويثيب ويعاقب ، وأن لهم جزاء على أعمالهم : الخير بالخير ، والشر بالشر . ثم كان تصديقهم هذا بالغما من أنفسهم حد أن يملك إرادتهم ، فلا يعملون إلا ما وافق اعتقاداتهم . فهم يعملون الصالحات ، وهى الأعمال التى عدت بالتفصيل فى القرآن ، وجماعها : أن تكون نافعا لنفسك ولأهلك ولقومك وللناس أجمعين . « فماذا يكذبك بعد بالدين » ، الدين ههنا هو خلوص السريرة للحق ، وقيام النفس بصالح العمل . وهو ما كان يدعو إليه صلى الله عليه وسلم وسائر إخوانه الأنبياء .

هذا هو الدين فى لسان القرآن واصطلاحه الشرعى . فلنأخذ الآن فى بيان الدين عند فلاسفة الإسلام .

(١) سورة ٩٥ (التين ، مكية) آيتى ٦ ، ٧ .

(٢) سورة ٩٢ (الليل ، مكية) آيات ٥ ، ٦ ، ٧ .

الدين عند الفلاسفة الإسلاميين

والفرق بين الدين والفلسفة

يقول ابن حزم في كتابه « الفصل في المال والنحل » : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية . وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة . هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة » .

ودعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعاً ليست دعوى مسلمة . فإن معنى كلام ابن حزم أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملي ، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين .

قال ابن رشد في كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » : « وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروى . والعمل الحق هو

امتثال الأفعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم بالعمل .

وقال الشهرستاني في كتاب « الملل والنحل » : « قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدر الإنسان لانيها والوصول إليها ، وهي لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها وإما لتعلم فقط ، فانقسمت الحكمة إلى قسمين : علمي وعمل فالقسم العملي هو عمل الخير ؛ والقسم العلمي هو علم الحق . وبهذا تتشابه غاية الدين وغاية الفلسفة فكلاهما يرمى إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق والعمل الخير .

بل موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة . ذلك رأى الفارابي في كتابه « تحصيل السعادة » إذ يقول : « فالله محكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطيان المبادئ القصوى الموجودات ، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجائها كون الإنسان ، وهي السعادة القصوى والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر . وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات . والفلاسفة تتقدم بالزمان الملة » .

والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال .

فلا فرق إذن بين الحكمة والدين من جهة غايتيهما ولا من جهة موضوعاتيهما ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان .

والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابي هو من وجه أن طرق الفلسفة يقينية ،

أما طريق الدين فإقناعي ؛ ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هي ، ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخميلاً . ولا يفرق الفارابي في ذلك بين ماهو علمي وما هو عملي .

وقد ذكر الفارابي ذلك في مواضع مختلفة من كتبه ، ومن ذلك قوله في كتاب « تحصيل السعادة » : « وتفهم الشيء على ضربين : أحدهما أن تعقل ذاته ؛ والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقيني ؛ وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات « فلسفة » ؛ ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء « ملة » .

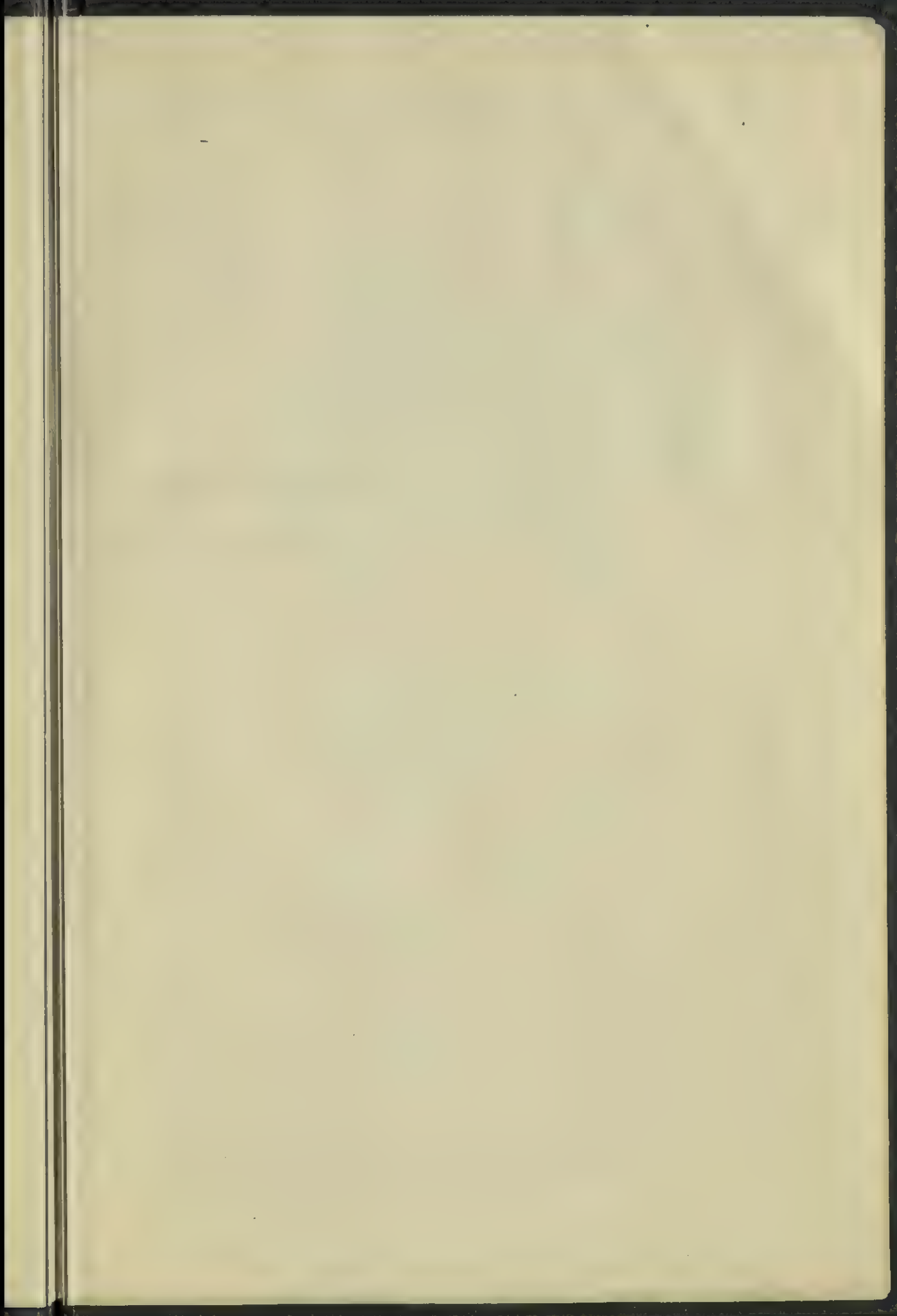
ويرى ابن سينا : أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن وجهة الدين عملية أصالة ، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية . وهو يقول في رسالة الطبيعيات : « مبدأ الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية ، وكلمات حدودها تتبين بها ، وتنصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات . ومبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومنصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

ويقول الشهرستاني في كتاب « الملل والنحل » في معنى قول ابن سينا ما يأتي :

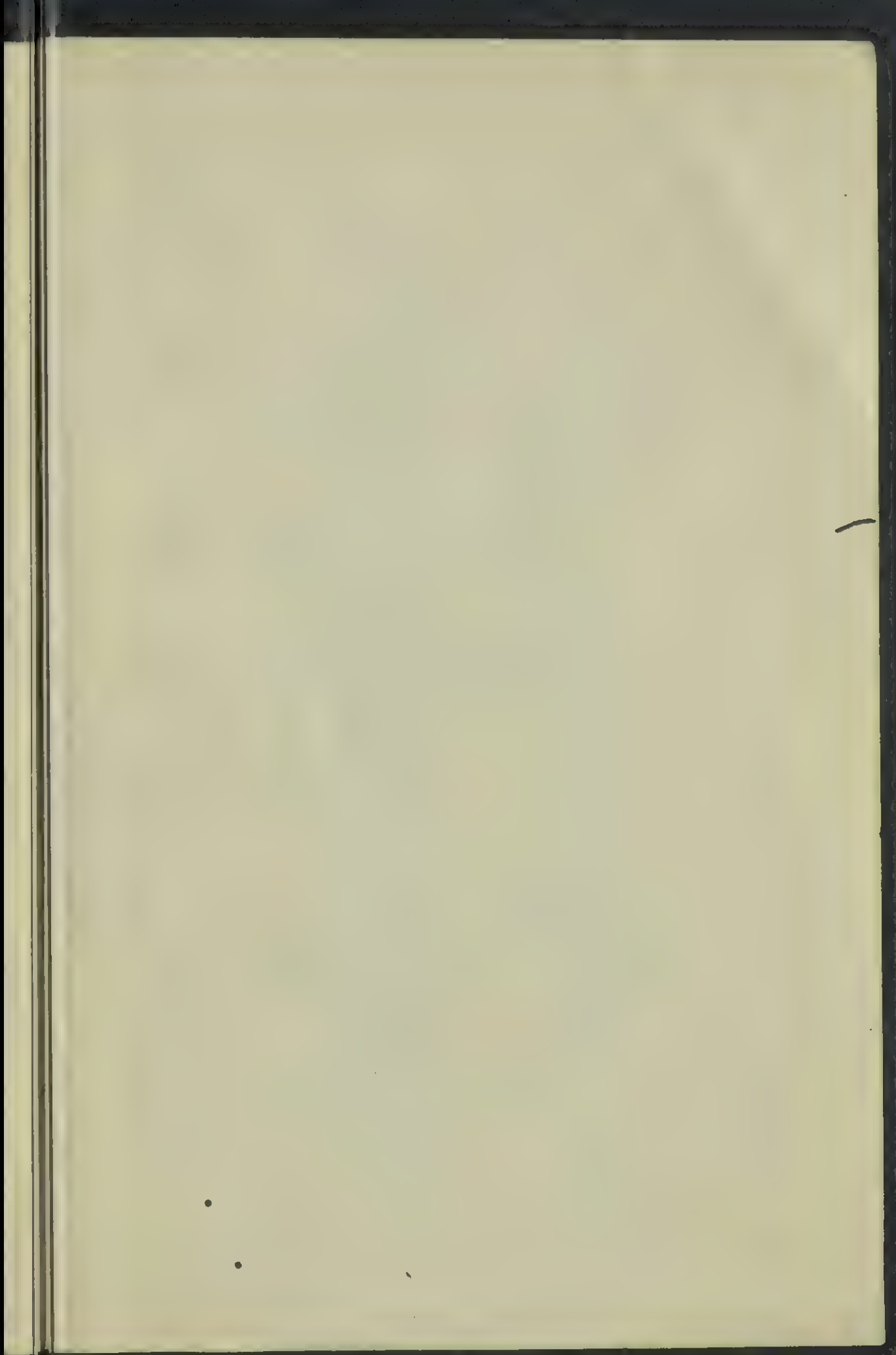
« والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملي وبطرف ما من القسم العلمي ،
والحكاء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي وبطرف ما من القسم العملي .
فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان .
وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام
العالم وينتظم مصالح العباد . وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل .
فكل ماوردت به أصحاب الشرائع والمثلل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ؛ إلا من
أخذ علمه من مشكاة النبوة ، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في
كمال درجاتهم » .

والتشكيل والتخيل في كلام الشهرستاني خاص بالأمور العلمية . فالفلاسفة
— كما يذكره ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » — يقولون : « إن الأنبياء أخبروا
عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة
للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوا بما يتخيلون به ويتوهمون أن الله تعالى جسم
عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيماً محسوساً وعقاباً محسوساً ، وإن كان الأمر
ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به
ويتخيلون أن الأمر هكذا . وإن كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور ؛ إذ كانت
دعوتهم ومصلحتهم لا يمكن إلا بهذا الطريق . وهؤلاء يقولون : الأنبياء قصدوا
بهذه الألفاظ ظواهرها ، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وإن كانت
الظواهر في نفس الأمر كذباً وباطلاً ومخالفة للحق ، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب

والباطل للمصاحبة . ثم من هؤلاء من يقول النبي كان يعلم الحق ؛ ولكن أظهر خلافه للمصاحبة . ومنهم من يقول ما كان يعلم الحق كما يعلم نظار الفلاسفة وأمثالهم ؛ وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي . . . وأما الذين يقولون إن النبي كان يعلم ذلك ، فقد يقولون إن النبي أفضل من الفيلسوف ، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثاها الفيلسوف « .
وقول ابن تيمية تقرير واضح لآراء الفلاسفة وإن كان في أسلوبه والفاظه ما لم تجربه عادة الحكماء .



الوحي



الفصل الأول

معاني كلمة « الوحي »

- ١ -

المعاني اللغوية لكلمة « الوحي »

لم يشر أحد علمناه من اللغويين ومن ألفوا في الدخيل من كلام العرب إلى أن لهذا الحرف أصلاً غير عربي . ويؤيد ذلك أن من المعاني التي دل العرب عليها ببعض صيغ هذه المادة شؤوناً طبيعية تسبق الأمم في بداوتها إلى التعبير عنها من غير انتظار للدخيل . فقد قال اللغويون إن الوحي كالوحي الصوت عامة ، وقيل الوحة صوت الطائر ، ووحاة الرعد صوته الممدود الخفي ، والوحي النار ... الخ . - وإذا كان في اللغة العربية ألفاظ أصيلة لم تستمد من لسان أجنبي - وليس ذلك موضعاً لنزاع - فأول ما ينبغي أن يكون من هذه الألفاظ ما يبره عن مثل النار والصوت وصوت الرعد أو صوت الطيور .

والوحي : مصدر وحي إليه يحى من باب وعد ، وأوحي إليه بالآلف مثله ومصدره الإيحاء وهو قليل الاستعمال . وبعض العرب يقول وحيث إليه ووحيت له وأوحيت إليه وأوحيت له . ولغة القرآن الفاشية أوحي بالآلف مع التعدية إلى . وأما في غير القرآن العظيم فوحيت إلى فلان مشهورة : يقال وحيث إليه بالشيء وحيأ وأوحيت ، وهو أن تكلمه بكلام يفهمه عنك ويخفى على غيره ، بأن يكون على سبيل الرمز والتعريض ، أو يكون بصوت مجرد عن التركيب ، أو يكون إسراراً لا يسمعه غيره . ووحيت إليه بنجر كذا أى أشرت وصوت به رويداً . ويقال وحي إليه وأوحي أوما يبعث الجوارح أو أشار بسرعة ، ومنه وحي الحاجب واللاحظ بمعنى سرعة إشارتهما . ويقال وحيث الكتاب وحيأ فأنا واح والكتاب موحي وأوحي لغة فيه أيضاً . والوحي الكتابة والكتوب . وأوحي الرجل إذا بعث برسول ثقة إلى عبد من عبيده ثقة . وأوحي إليه بئنه . وأوحي إليه ألهمه . ويقال وحيت نفسه وقع فيها خوف . وأوحي الإنسان إذا صار ملكاً بعد فقر . ووحى وأوحي إذا ظلم في سلطانه . والفائحة توحى الميت تنوح عليه . والوحي ، بالقصر والمد ، السرعة . والوحي النار ؛ ويقال للملك وحي من هذا ، فكأنه مثل النار ينفع ويضر . والوحي السيد من الرجال . والوحي الصوت يكون في الناس وغيرهم كالوحي . ووحاة الرعد صوته الممدود الخفي . وقيل الوحاة صوت الطائر .

وذكر اللغويون لكلمة الوحي نفسها معاني كثيرة هي الإشارة ، والكتابة ، والرسالة ، والإلهام ، والكلام الخفي ، والكتوب ، والأمر ، وكل ما ألقىته إلى

غيرك ، والتسخير ، والرؤيا الصادقة ، والصوت يكون في الناس وغيرهم . ثم قالوا
أن الوحي قصر على الإلهام وغلب استعماله فيما يلقى من عند الله تعالى إلى الأنبياء كما
في المصباح المنير ، أو إلى الأنبياء والأولياء كما في مفردات الراغب الأصفهاني .

وليس لنا من سبيل إلى ترتيب هذه المعاني وتعرف ما هو سابق منها وما هو
لاحق ، ما هو أصل منها وما هو فرع . بل لا سبيل لنا إلى تمييز ما استعملته العرب
في جاهليتها مما قد يكون ولد في الإسلام أو أنشئ بإنشاء .

على أن المفهوم من كلام اللغويين إذ يقولون أن الوحي غلب استعماله فيما يلقى إلى
الأنبياء من عند الله تعالى - وهم يريدون الغلبة في لسان الدين الإسلامي - أن
الإسلام قصر الوحي على معنى من معانيه كانت العرب تعرفه في استعمالاتها وكانت
تفهمه على وجه من الوجوه .

أما تفاصيل معنى الوحي فقد أحاطتها اليهود الإسلامية بنظريات لم يكن ليتوجه
إلى مثلها العقل العربي في بداوته كما سيأتي بيانه .

وقد عرض كثير من اللغويين لبيان المعنى الأصلي لمادة الوحي الذي اشتق منه
المعنى الذي غلب في الاستعمال . وهذا دليل على أنهم يجعلون هذا المعنى فرعياً وإن لم
يكن من مستحدثات الدين الإسلامي .

ويمكننا أن نجمل هذا البحث في آراء أربعة :-

أولها : أن أصل الوحي في اللغة كلها إسراء وإعلام في خفاء . فهذا أصل

الحرف ؛ ولذلك صار الإلهام يسمى وحيا . وقد صرح بذلك لسان العرب .

وثانيها : أن اشتقاق الوحي بمعنى الإلهام من الوحي بمعنى السرعة ؛ لأن الوحي يجيء بسرعة ويتلقى بسرعة . وهذا ما يشير إليه الراغب الأصفهاني في كتاب المفردات في غريب القرآن ، وأبو الحجاج يوسف بن محمد البلوي في كتاب ألف باء ، وابن خلدون في المقدمة ، واختاره القاضي عياض في الشفاء .

وثالثها : أن أصل المادة السرعة والخفاء معاً ، فالوحي الإعلام السريع الخفي . وإليه ذهب ابن قيم الجوزية في كتاب مدارج السالكين وأبو البقاء في الكليات . ورابعها : أن أصل هذه المادة هو إلقاء الشيء إلى الغير ؛ فأصل الإيحاء إلقاء الموحى إلى الموحى إليه . وهذا رأى ابن جرير الطبري في تفسيره لقوله تعالى : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك » .

الوحي في القرآن

ورد ذكر هذه المادة في سبعين آية من القرآن ، منها أربع وستون آية مكية ، وست آيات مدنيات . وأكثر ما ورد في الآيات القرآنية إنما هو الفعل ماضيا ومضارعا .

أما كلمة «الوحي» فجاءت في القرآن ست مرات في سور كلها مكية .

فعل الوحي في القرآن :

وفعل الوحي في القرآن مسند غالباً إلى الله . وهو في كثير من الآيات مبني للمجهول . وقد جاء في آيات إسناد الوحي إلى غير الله . فأسند إلى شياطين الإنس والجن في الآية ١١٢ من السورة ٦ (الأنعام ، مكية) . وفي الآية ١٢١ من هذه السورة نسبة الوحي إلى الشياطين . وفي الآية ١١ من السورة ١٩ (مريم ، مكية) نسبة الوحي إلى زكريا . وفي الآية ٥١ من السورة ٤٢ (شعوري ، مكية) « أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء » أي الرسول . وفي الآية العاشرة من السورة ٥٣ (النجم ، مكية) : « فأوحى إلى عبده ما أوحى » ، ومن وجوه تفسير هذه الآية فأوحى أي جبريل .

أما الموحى إليه فهو في أكثر الأمر النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره من الأنبياء عليهم السلام . وورد الوحي إلى الحواريين في الآية ١١١ من السورة الخامسة (المائدة ، مدنية) . وفي الآية ٩٣ من السورة ٦ (الأنعام ، مكية) الموحى إليه ليس نبياً على الحقيقة . وفي الآية ١١٢ من السورة ٦ (الأنعام ، مكية) الموحى إليه شياطين الإنس والجن . وفي الآية ١٢١ من السورة نفسها الموحى إليه هم أولياء الشياطين . وفي الآية ١٢ من السورة ٨ (الأنفال ، مدنية) الموحى إليه هم الملائكة . وفي الآية ٦٨ من السورة ١٦ (النحل ، مكية) الموحى إليه النحل . وفي الآية ٣٨ من السورة ٢٠ (طه ، مكية) الموحى إليه أم موسى . وفي الآية ٧ من السورة ٢٨

(القصص ، مكية) الموحى إليه أم موسى أيضاً . وفي الآية ١٢ من السورة ٤١
(فصلت ، مكية) : « وأوحى في كل سماء أمرها » . وفي الآية الخامسة من السورة
٩٩ (الزلزال ، مدنية) : « بأن ربك أوحى لها » أى الأرض .

وقد فسروا الإيحاء في هذه الآية الأخيرة بالأمر أو الإيلاء كما في الطبرى ، أو
التسخير كما ذكره الراغب في المفردات .

أما الآية ١٢ من سورة فصلت فقد فسر الطبرى قوله تعالى فيها : « وأوحى في
كل سماء أمرها » ، بأن المراد ألقى في كل سماء من السموات السبع ما أراد من الخلق ؛
وفي تفسير البيضاوى : « وأوحى في كل سماء أمرها » شأنها وما يتأتى منها ، وقيل
أوحى إلى أهلها بأوامره .

أما الوحي إلى أم موسى فقد قال المفسرون إن معنى أوحينا إليها قذفنا في نفسها
وليس وحي نبوة . وفي « الكشاف » : الوحي إلى أم موسى إما أن يكون على لسان
نبي في وقتها كقوله تعالى : « وإذ أوحيت إلى الخواريين » ؛ وإما أن يكون معناه
بعثت إليها ملكاً لا على وجه النبوة كما بعث إلى مريم ؛ وإما أن يكون معناه أنه أراها
ذلك في المنام فتنبه عليه ؛ وإما أن يكون معناه أنه ألهمها ، كقوله تعالى : « وأوحى
ربك إلى النحل » . فمعنى الآية إذن : أوحينا إليها أمراً لا سبيل إلى التوصل إليه
ولا العلم به إلا بالوحي ، وفيه مصلحة دينية ، فوجب أن يوحى .

وفسروا الوحي إلى النحل بالإلهام والقذف في النفس . وفسره الراغب
الأصفهاني بالتسخير .

ولم يُعْنِ المفسرون بتبيين المراد من الإيحاء إلى الملائكة في آية الأنفال . وقال
الراغب الأصفهاني في المفردات : « وقوله : « إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم » ،
فذلك وحي إليهم بوساطة اللوح والقلم فيما قيل » .

هـ ووحى الشياطين من الإنس والجن بعضهم إلى بعض (آية ١١٢ من سورة الأنعام)
كوحى الشياطين إلى أوليائهم ، هو الوسوسة والإسرار بالزین من الأقوال الباطلة .

وأما الآية ٩٣ من السورة ٦ (الأنعام) : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ،
أو قل أوحى إلىّ ولم يوح إليه شيء ، ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله » ، فقد قال
الطبري في تفسيرها : « يعني جل ذكره بقوله : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا » ،
يعني ممن اختلق على الله كذبا قاعدى عليه أنه بعثه نبيا وأرسله نذيرا ، وهو في دعواه
مبطل وفي قيله كاذب . وهذا تسفيه من الله لشركى العرب وتجهيل منه لهم في معارضة
عبد الله بن سعد بن أبي سرح والحنفى مسيئله لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدعوى
أحدهما النبوة ودعوى الآخر أنه قد جاء بمثل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
ونفى عن نبيه محمد صلى الله عليه وسلم اختلاق الكذب عليه ودعوى الباطل » .

أما آية « وإذ أوحيت إلى الخواريين أن آمنوا بى وبرسولى » ، فيقول الطبري
في تفسيرها : « إن ألفاظ أهل التأويل اختلفت في تأويل قوله : « وإذ أوحيت » ،
وإن كانت متفقة المعانى : فقال بعضهم وإذ أوحيت إلى الخواريين ، قذفت في قلوبهم ؛
وقال آخرون معنى ذلك ألهمهم » . وفي البيضاوى : « وإذ أوحيت إلى الخواريين ، أى
أمرتهم على السنة رسلى » .

هذا فيما يتعلق بالآيات التي ورد فيها فعل الوحي، موجهاً إلى غير الأنبياء .
وأما الآيات التي أسند فيها فعل الوحي إلى غير الله تعالى ، فقد سبق القول في اثنتين منها ، وهما آيتا الأنعام^(١) .

أما الآية ١١ من السورة ١٩ (مريم ، مكية) وهي قوله تعالى : « فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا » ، فقد قال الطبري في تفسيرها : « وقوله » فأوحى إليهم « يقول أشار إليهم ، وقد تكون تلك الإشارة باليد وبالكتاب وبغير ذلك مما يفهم به عنه ما يريد » .

وما ورد في الآية ٥١ من سورة الشورى ، من قوله « أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء » فسر الطبري بقوله : « أو يرسل الله من ملائكته رسولا إما جبريل وإما غيره ، فيوحي ذلك الرسول إلى المرسل إليه بأذن ربه ما يشاء ، يعني ما يشاء ربه أن يوحيه إليه من أمر ونهي وغير ذلك من الرسالة والوحي » .

أما قوله تعالى في سورة النجم « فأوحى إلى عبده ما أوحى » ، فقال الطبري اختلف أهل التأويل في ذلك : فقال بعضهم معناه فأوحى الله إلى عبده محمد وحيه ؛ وقال آخرون بل معنى ذلك فأوحى جبريل إلى عبده محمد صلى الله عليه وسلم ما أوحى إليه ربه . وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب قول من قال معنى ذلك فأوحى جبريل إلى عبده محمد صلى الله عليه وسلم ما أوحى إليه ربه .

وفى عدا الآيات السابقة يذكر فعل الوحي فى القرآن مسنداً إلى الله تعالى أو مبنياً للمجهول . وفى حالة بناءه للمجهول يكون الفاعل هو الله تعالى أيضاً كما يفهم ذلك من سياق الكلام .

كلمة « الوحي » فى القرآن :

وأما لفظ « الوحي » فقد ورد فى القرآن ست مرات هو فيها كلها من الله تعالى والموحى إليه فيها جميعها من الأنبياء . وهذا هو إحياء الله إلى أنبيائه ورسوله أى إلقاءهم ما يريد أن يعلموه من المعارف الدينية .

وعبر القرآن عن هذا المعنى بالانزىل . فجعل القرآن وحياً وجعله تنزىلاً كما قال : « وكذالك أوحىنا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها »^(١) ؛ وقال : « إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون »^(٢) ؛ وقال : « نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان »^(٣) .

وعبر عنه أيضاً بالكلام فى قوله « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء »^(٤) . فحيث جعل الوحي نوعاً من الكلامه وقسماً من أقسامه ؛ ففرق بين تسليم الوحي والتسليم بإرسال الرسول والتسليم من وراء حجاب .

(١) سورة ٤٢ (الشورى ، مكية) آية ٧ .

(٢) سورة ١٢ (يوسف ، مكية) آية ٢ .

(٣) آيتى ٣ ، ٤ من سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

(٤) آية ٥١ من سورة ٤٢ (الشورى ، مكية) .

لكن في السورة الرابعة (سورة النساء ، مدنية) ما يدل على أن التكليم غير
الوحي وقسيم له ، وذلك إذ يقول عز وجل : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح
والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط
وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان ، وآتيناهم داود زبوراً . ورسلاً قد قصصناهم
عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً^(١) » . فذكر في أول
الآية وحيه إلى نوح والنبيين من بعده ، ثم خص موسى من بينهم بالإخبار بأنه كلمه ،
وهذا يدل على أن التكليم الذي حصل له أخص من مطلق الوحي الذي ذكر في أول
الآية ثم أكده بالمصدر المفيد تحقيق النسبة ورفع توهم المجاز . قال الفراء : « العرب
تسمى ما يوصل إلى الإنسان كلاماً ، بأي طريق وصل ، ولكن لا تحققه بالمصدر ،
فإذا حقق بالمصدر لم يكن إلا حقيقة الكلام » .

ويذهب ابن قيم الجوزية في كتابه مدارج السالكين إلى أنه يمكن جعل الوحي
قسماً من أقسام التكليم وجعله قسماً للتكليم باعتبارين : فإنه قسم التكليم الخاص
الذي يكون من الله لعبده بلا واسطة بل منه إليه ؛ وقسم من التكليم العام الذي هو
إيصال المعنى بطرق متعددة .

وعلى هذا فالوحي قسم من كلام الله العام الذي جاءت به آية الشورى ، وهي
الآية التي جمعت كلام الله لعباده على ثلاثة أنحاء لا يجاوزها .

(١) آيتي ١٦٣ ، ١٦٤ من سورة النساء .

وقد ذكر المفسرون في تأويل هذه الآية أنه ما صح لأحد من بنى آدم أن يكلمه ربه إلا على أحد ثلاثة أوجه : إما على الوحي ، وهو الإلهام والقذف في القلب أو المنام ؛ وإما على أن يسمعه كلامه ولا يراه من غير واسطة مبلغ كما كلم نبيه موسى عليه السلام ؛ وإما على أن يرسل الله من ملائكته رسولا ، جبريل أو غيره ، فيبلغ ذلك الملك إلى المرسل إليه البشرى ما يشاء الله من أمر ونهى وغير ذلك . - وقيل إن معنى قوله « وحيا » أن يوحى إلى الرسل عن طريق الملائكة ؛ ومعنى قوله « أو يرسل رسولا » أى نبيا كما كلم أمم الأنبياء على ألسنتهم . وكثير من المؤمنين ، كابن قيم الجوزية في كتاب مدارج السالكين وابن حزم في الفصل ، يميل إلى جعل الآية مفيدة لتسمية القسم الأول والثالث وحيا ، وتسمية الثانى كلاما بالإطلاق . وذلك لأن الثانى لا يسميه القرآن وحيا ، وإنما « هو تكليم فى اليقظة من وراء حجاب ، دون وسيطة الملك ، لكن بكلام مسموع بالآذان ، معلوم بالقلب ، زائد على الوحي الذى هو معلوم بالقلب فقط أو مسموع من الملك عن الله تعالى » ؛ ويؤيد ذلك أن الآية وصفت القسم الأول بأنه وحي ، وذكرت فى الثالث فعل الوحي ، ووصفت الثانى بأنه تكليم من وراء حجاب . وأمل كلام الطبرى فى تفسيره ينزع هذا النزاع .

أما الفخر الرازى فيرى أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحي . إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحي لأن ما يقع فى القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعة ، فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى . وكون الأول وحيّا ظاهرا ، وكذلك

الثالث . أما الثاني فيستدل عليه بدلائل أن الله تعالى أسمع موسى كلامه من غير واسطة مع أنه سماه وحيا قال تعالى « فاستمع لما يوحى »^(١) .

ونحن إذا استقصينا مادة الوحي في القرآن وجدنا الاسم المصدري يستعمل في الدلالة على القسم الأول غالباً ، ويستعمل أحياناً في تنزيل القرآن على النبي كما في قوله تعالى : « ولا تمجّل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه »^(٢) ، وتنزيل القرآن من قبيل النوع الثالث ، إذ هو كلام من الله بواسطة جبريل بنص القرآن نفسه في أكثر من موضع . أما فعل الوحي فقد استعمل في الأقسام الثلاثة فيكون القرآن قد قصر اسم الوحي على ما يكون إلهاماً وقذفاً في النفس أو ما يكون بواسطة الملك ؛ على حين استعمل الفعل في الدلالة على هذين القسمين وعلى كلام الله لأنبيائه بلا واسطة من وراء حجاب .

وليس في القرآن تفصيل لمعاني هذه الأقسام الثلاثة .
غير أن المفهوم من جملة الآيات أن القسم الأول غير مخصص بالأنبياء فقد أوحى الله إلى الخواريين وأوحى إلى أم موسى ؛ وذلك بناء على أن الوحي فيما ذكر مفسر بالإلهام والإلقاء في القلب . وبعض المفسرين يجعل الوحي في ذلك إعلاماً بواسطة المرسلين في زمنهم كما سبق ، ليخص الوحي بمعنى الإلهام بالأنبياء . وعلى كل حال فهذا المعنى روي لا يقبل أن تتجه الأفكار فيه إلى التأويل على نحو مادي .

وأما القسم الثاني ، وهو الكلام من وراء حجاب ، فقد كان منذ فجر الإسلام

(١) آية ١٣ من سورة ٢٠ (طه ، مكية) .

(٢) آية ١١٤ من سورة ٢٠ (طه ، مكية) .

مجالاً لتنازع الآراء وتصادم المذاهب ؛ حتى ليقول الرازى فى تفسيره إن القائلين بأن الله فى مكان يستدلون بقوله : « أو من وراء حجاب » .

وأما القسم الثالث ، وهو إرسال الرسول المذكى إلى الرسول البشرى فيوحى إليه عن الله ما أمره أن يوصله إليه ، فإن التوفيق بين نصوص القرآن فيه لم يكن موضع وفاق دائماً . وهذا النوع من الوحى هو الذى جاء القرآن من سبيله ، وقد عبر عنه بنزول الملائكة . وذلك فى ظاهر اللفظ حركة من الأعلى إلى الأسفل تعطى صورة مادية الملك ونزوله . وفى الآية ٢٥ من السورة ٢٥ (الفرقان ، مكية) : « ونزل الملائكة تنزيلاً » . ويتسق مع هذه الصورة ما ورد فى القرآن من استواء الله على العرش ^(١) ، ومن جعل الملائكة حافيين من حول العرش ^(٢) ، ومن رؤية النبي لجبريل ^(٣) . ويتسق معه كذلك قوله عز وجل : « إليه يصعد الكلم الطيب » ^(٤) ، وقوله « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه » ^(٥) ، وقوله « يخافون ربهم من فوقهم » ^(٦) ، وقوله « تعرج الملائكة والروح إليه » ^(٧) .

(١) ورد ذلك فى عدة آيات منها آية ٤٥ من السورة السابعة (الأعراف ، مكية) وآية ٣ من السورة العاشرة (يونس ، مكية) : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش » .

(٢) آية ٧٥ من السورة ٣٩ (الزمر ، مكية) .

(٣) آية ١٣ من السورة ٥٣ (النجم ، مكية) : « ولقد رآه نزلة أخرى » ؛ وآية ٢٣ من السورة ٨١ (التكوير ، مكية) : « ولقد رآه بالأفق المبين » .

(٤) آية ١٠ سورة ٣٥ (فاطر ، مكية) .

(٥) آية ٥ سورة ٣٢ (السجدة ، مكية) .

(٦) آية ٥٠ سورة ١٦ (النحل ، مكية) .

(٧) آية ٤ سورة ٧٠ (الطارق ، مكية) .

لكن بعض الآيات يفيد أن الملك النازل بالوحي روح ، وأنه يتصل بقلب النبي اتصالاً روحياً . كقوله تعالى « نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ »^(١) ، وقوله : « نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينَ عَلَى قَلْبِكَ »^(٢) ، وقوله « قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ »^(٣) . وهكذا كان الرأى فى هذا النوع من الوحي مختلفاً بين من يراه نزول الملك من السماء إلى الأرض لإبلاغ النبي دين الله وشرعه ، وبين من يراه تنقفاً روحانياً عن الله العلى بواسطة الملك الروحانى .

- ٣ -

الوحي فى السنة

أكثر ماورد فى كتب السنة من أمر الوحي ، كالذى ورد فى كتب الشرائع والسير ، إنما هو تفاصيل طويلة الذيل فى بدء الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وفى كيفية نزول الوحي عليه وبيان العوارض التى كانت تغشاها عند ما يأتيه الملك من قبل الله ؛ وبالجمل ففى تحليل موسع لكل ما يتعلق بشأن محمد مع الملائكة الألى .

والروح السائد فىما تضمنته هذه الكتب ينزاع غالباً إلى تصوير الملك والوحي

(١) آية ١٠٢ من السورة ١٦ (النحل ، مكية) .

(٢) آيتى ١٩٣ ، ١٩٤ من السورة ٢٦ (الشعراء ، مكية) .

(٣) آية ٩٧ من سورة ٢ (البقرة ، مدنية) .

بصور مادية . فأحاديث بدء الوحي تمثل جبريل جسماً ، حتى أنه يهزم الأرض برجله
فينبع عين ماء يتوضأ منه جبريل ويتوضأ منه النبي كما في تاريخ الخليس والمواهب
الدنية . وحديث المعراج كما في البخارى صورة مجسمة للسماء وكل ما فى السماء . وفيه
تسليم الله لنبيه كفاحاً من غير حجاب ؛ وهذا على مذهب من يقول إنه صلى الله
عليه وسلم رأى ربه تبارك وتعالى . وهى مسألة خلاف بين السلف والخلف ، وإن كان
جمهور الصحابة بل كلهم مع عائشة فى إنكار رؤية النبي لله مواجهة ، كما حكاه عثمان
ابن سعيد الدارمى إجماعاً للصحابة (١) .

وقد فصلت فى كتب الحديث والسير مراتب الوحي التى كانت للنبي عليه السلام
تفصيلاً بلغ حد السرف أحياناً . فقد نقل صاحب المواهب الدنية أن الحلیمی ذكر
أن الوحي كان يأتى النبي على ستة وأربعين نوعاً . ولعل المعتدلين هم الذين أخذوا من
الأحاديث سبع مراتب للوحي نعتمد فى نقلها على ابن قيم الجوزية فى زاد المعاد
والقسطلانى فى المواهب الدنية والسهيلي فى الروض الأنف :

١ — الرؤيا الصادقة ، وكانت مبدأ وحيه صلى الله عليه وسلم . فكان لا يرى
رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . والمدة التى كان يوحى إليه فى المنام فيها ستة أشهر
إلى أن استعمل له جبريل . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « الرؤيا ثلاثة : رؤيا من
الله ؛ ورؤيا تحذير من الشيطان ؛ ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه فى اليقظة فيراه فى
المنام » . والذى هو من أسباب الهداية هو الرؤيا التى تكون من الله خاصة . ورؤيا

(١) أنظر زاد المعاد لابن قيم الجوزية .

الأنبياء وحى فإنها معصومة من الشيطان . وهذا باتفاق الأئمة . ولهذا أقدم إبراهيم على ذبح إسماعيل عليهما السلام بالرؤيا^(١) .

٢ — ما كان يلقيه الملك في روعه وقابه من غير أن يراه كما قال صلى الله عليه وسلم : « إن روح القدس^(٢) نفث في روعي^(٣) أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ، ولا يحملنكم استبطاء الرزق على أن تطلبوه بمعصية الله ، فإن ما عند الله لا يطلب إلا بطاعته » .

٣ — كان يتمثل له الملك رجلا ، فيراه عيانا ، ويخاطبه حتى يعي عنه مايقول له . فقد كان يأتيه أحيانا في صورة دحية بن خليفة السكابي ، وكان جليلا وسيما . وفي هذه المرتبة كان يراه الصحابة أحيانا .

٤ — أنه كان يأتيه مثل صلصلة الجرس ، وكان أشده عليه ، فيلتبس به الملك ، حتى أن جبينه ليتفصد عرقا في اليوم الشديد البرد ، وحتى أن راحته لتبرك به إلى الأرض إذا كان راكبا . ولقد جاءه الوحي مرة كذلك وفخذه على فخذه زيد بن ثابت فتقلت عليها حتى كادت ترضها .

وعبر عن هذه المرتبة ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين بما نصه : « وقد يدخل فيه الملك ويوحى إليه ما يوحيه ثم ينقسم عنه أى يقارع » .

(١) انظر « مدارج السالكين » لابن قيم الجوزية .

(٢) أى جبريل .

(٣) أى نفسى .

٥ — أن يرى الملك في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت فيوحى إليه ما شاء الله أن يوحى به .

٦ — ما أوحى الله إليه به وهو فوق السموات ليلة المعراج من فرض الصلوات وغيرها بواسطة جبريل .

٧ — تكليم الله له من وراء حجاب بلا واسطة ملك كما كلم موسى بن عمران . وهذه المرتبة هي ثابتة لموسى بنص القرآن وهي ثابتة للنبي في حديث الإسراء .

وزاد بعضهم مرتبة ثامنة وهي تكليم الله له من غير حجاب . وهذا رأى من يقول إن النبي رأى ربه ، وهي مسألة خلافية كما تقدم .

وذكر السهيلي مرتبة أخرى هي نزول إسرافيل عليه بكلمات من الوحي قبل جبرائيل . فقد وكل به إسرافيل ، فكان يترأى له ثلاث سنين ، ويأتيه بالكلمة من الوحي ، ثم وكل به جبريل فجاءه بالقرآن .

وذكر السهيلي كذلك حالة أخرى وهي تكليم الله له بلا واسطة في المنام .

هذه هي جملة الصور التي تمثلها لنا السنة من الوحي إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام .

وذلك مع الذي أسلفناه من القول في الوحي في القرآن يشرح لنا معنى الوحي على ما يؤخذ من النصوص الدينية الإسلامية .

الفصل الثاني

أهم النظريات في تفسير الوحي

— ١ —

مذاهب المتكلمين في الوحي

مذاهب المتكلمين من أهل السنة خصوصاً تنزع في تفسير الوحي نزوعاً جسمانياً يناسب ما ورد في أكثر السنن وما تدل عليه ظواهر الآيات في غير موضع من القرآن الكريم .

ويتناول المتكلمون مباحث الوحي غالباً من ناحيتين :

الأولى — وحي القرآن الكريم إلى محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل .

الناحية الثانية — الوحي الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة .

الناحية الأولى : وحي القرآن إلى محمد .

الملائكة عند المتكلمين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة خلافاً للفلاسفة وأوائل المعتزلة .

والقرآن منزل على النبي عليه الصلاة والسلام بواسطة جبريل . وفي كيفية إنزال
القرآن ثلاثة أقوال :

(أولها) أنه نزل إلى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ، ثم نزل بعد ذلك منجها
في ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين أو عشرين سنة حسب اختلاف المؤرخين .
(وثانيها) أنه نزل إلى سماء الدنيا في عشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس
وعشرين ليلة من ليالي القدر ، ينزل في كل ليلة منها ما يقدر الله إنزاله في كل السنة ،
ثم ينزل بعد ذلك هذا القدر منجها في جميع السنة .

الثالث — أنه ابتدئ إنزاله في ليلة القدر ، ثم نزل بعد ذلك منجها في أوقات
مختلفة من سائر الأوقات .

وهناك قول رابع غير مشهور وهو أن القرآن نزل جملة من عند الله من اللوح
المحفوظ إلى السَّفَرَةِ الكرام الكاتبين في السماء الدنيا ، فنجمته السفارة على جبريل
عشرين ليلة ، ونجمه جبريل على النبي عشرين سنة .

واختلفوا في معنى الإنزال . فمنهم من قال إن معناه إظهار القراءة . ومنهم من
قال إن الله ألهم كلامه جبريل وعلمه قراءته ثم جبريل أداه في الأرض . ومنهم من
قال يتلقفه الملك من الله تلقفاً روحانياً أي يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به إلى
الرسول ويلقيه عليه . ومنهم من جعل اختلاف العلماء في معنى الإنزال مترتباً على
اختلافهم في معنى القرآن : فالذين يقولون إن القرآن معنى قائم بذاته تعالى يقررون
أن إنزاله هو إيجاد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى وإثباته في اللوح

المحفوظ ؛ والذين يقولون إن القرآن هو اللفظ يقررون أن إنزاله هو مجرد إثباته في اللوح .

وأشهر ما قيل في المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أقوال : أحدها أنه اللفظ والمعنى ؛ وثانيها أن جبريل نزل بالمعاني خاصة وأنه صلى الله عليه وسلم علمها وعبر عنها بلغة العرب (وقد تمسك أصحاب هذا المذهب بظاهر قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين على قلبك ») ؛ وثالثها أن جبريل أتى عليه المعنى ، وأنه عبر عن هذا المعنى بلغة العرب ، لأن أهل السماء يقرءونه بالعربية ، ثم نزل به في هذه الصورة على الرسول .

ومنهم من قال كلام الله المنزل قسمان : قسم قال الله تعالى بشأنه لجبريل عليه السلام قل له كذا وكذا فيجوز تغييره بعبارة نفسه ؛ وقسم قال له بشأنه اقرأ عليه كذا كذا فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفاً . ويرى أصحاب هذا المذهب أن القرآن هو القسم الثاني وأن القسم الأول هو السنة ، لما ورد أن جبريل نزل بالسنة كما نزل بالقرآن ؛ ولهذا لم يحز تغيير نظم القرآن وجاز تغيير لفظ السنة .

ويقول المتكلمون إن في التنزيل طريقين : إحداهما انخلاع النبي صلى الله عليه وسلم من صورة البشرية إلى صورة الملكية ثم أخذه من الملك ؛ وثانيتهما تمثل الملك بصورة البشرية حتى يأخذ الرسول منه . ويقررون أن الحالة الأولى وهي الترقى من البشرية إلى الملكية ميسورة للرسول ، ويؤيدون ذلك بما ورد من نزول جبريل

في زمن صبا النبي ليظهر قلبه عن المادة التي تمنعه من الترقى . قال أنس : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبريل وهو يلعب مع الغلمان ، فأخذه فصرعه ، فشق عن قلبه ، فاستخرج منه علة ، وقال هذا حظ الشيطان منك ، ثم غسله في طشت من ذهب بماء زمزم ، ثم لأمه وأعاده في مكانه . وجاء الغلمان يسعون إلى أمه (يعني ظئره) فقالوا إن محمداً قد قتل ، فاستقبلوه وهو منتقع اللون » .

ويقررون كذلك أنه لا يشترط في الرسول شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانتقاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة ؛ بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده . فانبؤة رحمة وموهبة متمثلة بمشيئة الله تعالى فقط . وإلى هذا يشير صاحب « الجوهرة » في قوله :

ولم تكن نبوة مكتسبة ولو رقى في الخير أعلى عتبة
بل ذاك فضل الله يؤتيه لمن يشاء جل الله وأهب المنن

الناحية الثانية : الوحي الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة

ينقسم القائلون بأن كلام الله هو هذه الحروف المسموعة والأصوات المؤلفة إلى فريقين . أحدهما الخبالة الذين قالوا بقدوم هذه الحروف ، وهؤلاء يرون أن الرسول أو الملك يسمع هذه الحروف والأصوات القديمة من الله بغير واسطة . والفريق الثاني يقول بحدوث هذه الحروف والأصوات . ومن هؤلاء من يقول بأن هذه الحروف

والأصوات الحادثة قائمة بذاته الله تعالى ؛ فالرسول يسمع الحروف والأصوات الحادثة القائمة بالذات القديمة من غير وساطة ؛ وأولئك هم الكرامية . ومن هذا الفريق الثاني المعتزلة وهم يقولون إن هذه الحروف والأصوات ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها في جسم آخر ؛ وفسروا قوله تعالى « أو من وراء حجاب » بأن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه في ذاته غير مرئي ، كما يكلم المحتجب بعض خواصه وهو من وراء حجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه ، وذلك كما كلم موسى ويكلم الملائكة . ويقول المعتزلة إن هذه الآية تدل على أنه تعالى لا يرى ، لأنه تعالى حصر أقسام وحيه في هذه الثلاثة ، ولو صحت رؤية الله تعالى لصح من الله أن يتكلم مع العبد حينما يراه العبد ، ويكون ذلك قسما رابعا . ورد عليهم القائلون بأن الله يرى يوم القيامة بزيادة قيد في الآية ، أي في الدنيا ، للتوفيق بين الآيات .

وأما الأشعرية الذين زعموا أن كلام الله صفة قديمة تدل عليها هذه العبارات والألفاظ فقد اتفقوا على أن قوله « من وراء حجاب » هو أن الملك أو الرسول يسمع ذلك الكلام المنزه عن الحروف والصوت من وراء حجاب . قالوا ولما لم يبعد أن ترى ذات الله ، مع أنه ليس بجسم ولا في حيز ، فأى بعد في أن يسمع كلام الله ، مع أنه لا يكون حرفا ولا صوتا .

وزعم أبو منصور الماتريدي السمرقندي أن تلك الصفة القائمة بذات الله يمتنع

كونها مسموعة ؛ وإنما المسموع حروف وأصوات يخلقها الله تعالى في شجرة مثلاً ،
وهذا القول قريب من قول المعتزلة .

مذهب الفلسفة الإسلامية في الوحي

يقول ابن سينا في رسالته في النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم : « فمن العادة
في الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ملائكة » .

ويقول في حـد الملك في رسالته الحدود : « هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق
عقلي غير مائت وهو واسطة بين الباري عز وجل والأجسام الأرضية » .

وفي رسالة إثبات النبوات : « ثم بينوا أن الأفلاك لا تنفى ولا تتغير أبد الدهر ؛
وقد ذاع في الشرع أن الملائكة أحياء قطما لا يموتون كالإنسان الذى يموت . فإذا
قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحى الناطق الغير الميت يسمى ملكاً ،
فالأفلاك تسمى ملائكة » .

والذى يعنينا فيما نحن بصدده هو الملك بالمعنى الأخير ، أى النفوس السماوية
والمعقول التى هى جواهر روحانية غير متميزة ولا قائمة بتمحيض . أما النفوس مجردة
في ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك تعلق تصريف من غير أن تقوم بها ، وتسمى
ملائكة سماوية . وأما المعقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الأعلى .

ولئن اختلفت الفلاسفة في أن الملائكة ماعيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية، فإنهم لم يختلفوا في أن النفوس الإنسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ، ولها نسبة في التجرد إلى الجردات العالية ، وخاصة إلى النفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم ، لكونها مبادئ لما يحدث في هذا العالم . وما الوحي عند الفلاسفة الإسلاميين إلا اتصال النفوس الناطقة البشرية بدمول الأفلاك ونفوسها . ذلك بأن النفس الإنسانية لها استعداد لقبول المعقولات بالفعل . وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرج به إلى الفعل . وذلك السبب يجب أن يكون موجوداً بالفعل . فلا يجوز أن يكون جسماً ؛ لأن الجسم مركب من مادة وصورة ، والمادة أمر بالقوة . فلا بد إذن أن يكون السبب جوهرًا مجرداً عن المادة ، وهو العقل الفعال المجرد عن المادة وعن كل قوة ، فهو الفعل من كل وجه . وقد فصل ابن سينا القول في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بمعقول الأفلاك ونفوسها في كتاب الإشارات على الوجه الآتي :

١ — إن القوى النفسانية متجاذبة متنازعة . فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات إلى القوة الشهوانية وبالعكس . والنفس إذا ما استخدمت الحواس الباطنة ضعفت الحواس الظاهرة . فإن الإنسان حالما يكون مستغرقاً في تخيل أو فكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى ، ثم إنه مع سلامة الحس لا يشعر بشيء من ذلك .

٢ — الحس المشترك هو القوة التي تحصل فيها صور الأمور التي تحس بالحواس

الخمس . وللصور المرتسمة في الحس المشترك أربع درجات :

إحداها — أن تصوير مشاهدة في ابتداء ارتسامها من المحسوسات الخارجة ؛

ثانيتهما — بقاء الإحساس بهذه الصور مع بقاء المحسوسات في الخارج ؛

ثالثتهما — بقاء الإحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجى ؛

ورابعتهما — حصول الإحساس بها وإن لم يوجد المحسوس في الخارج البتة .

والدليل على تحقق هذه الدرجة الرابعة أن المرضى والمرورين يشاهدون صوراً محسوسة لا يراها غيرهم . فذلك الصور إما أن تكون معدومة أو موجودة . ولا جائز أن تكون معدومة ؛ لأن العدم نفي محض لا يكون مشاهداً . فهي إذاً موجودة . وليست موجودة في الخارج ، وإلا أراها كل سليم الحس . فهي موجودة في غير الخارج . ولا يمكن أن تكون موجودة في النفس الناطقة التي لا تدرك الجزئيات ولا ترسم فيها صور المحسوسات . فهي إذاً مرتسمة في قوة جسمانية ليست هي البصر ؛ لأن هذا الشاهد ربما كان أعمى وربما شاهد ذلك بالليل ؛ ولأن البصر لا يدرك إلا الموجود في الخارج . فثبت أن الحس المشترك قد يشاهد صوراً لا وجود لها في الخارج . فكما ترسم صور محسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم تنتقل إلى خزانة الخيال ، كذلك لا بأس أن تنتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال أو الصور التي تركيبها التخيلة إلى الحس المشترك ، لأن الحال فيها قريب من الحال بين المرايا المتعابلة .

٣ — وإنما يمنع الصور التخيلية أن تكون جميعها محسوسة في كل الأوقات والأحوال مانعان :

أحدهما — حسي خارج عائد إلى القابل وهو الحس المشترك ، فإنه إذا كان مشغولاً بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة صرفه ذلك عن غيره ولواه عن مخزونات الخيال .

• والثاني — عقلي أو وهمي باطن وهو عائد إلى الفاعل . فإن العقل أو الوهم إذا استخدم القوة المفكرة وصارت مشغولة بخدمة أحدهما لم تتمكن من تركيب الصور وتجلياتها وتشبيحها ، ومتى لم توجد تلك الصور استحال انجذابها إلى الحس المشترك .

فإذا وجد المانعان معاً لم يحصل إحساس بالصور التخيلية . أما إذا زال أحدهما وبقي الآخر فربما استولى التخيل على الحس المشترك فلاحت فيه الصور محسوسة مشاهدة .

٤ — وعند النوم يزول هذان المانعان عن القابل والفاعل . أما الفاعل فإن النفس مشغولة بتدبير البدن وإعانة القوة الهاضمة ، فلا تفرغ لتدبير القوة التخيلية ، فتكون هذه مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت من غير مانع . وأما القابل فلأن الحس المشترك خل عن النقوش الواردة عليه من الحس الظاهر ، إذ الحس الظاهر يركد بالنوم .

ومتى حصل الفاعل والقابل بالتام والكمال حصل الفعل لا محالة؛ فلا جرم ظهرت هذه الصور في المنام وصارت كالأموور المشاهدة .

٥ — أما في حالة المرض فإن النفس تنجذب كل الانجذاب إلى جهة المرض فيشغلها أمر التدبير لإصلاح البدن عن تدبير المتخيلة . فضعف أحد الضابطين للمتخيلة ، فقويت على التشبيح ، فلاحت تلك الأشباح في الحس المشترك .

٦ — النفس إذا كانت قوية قويت على حفظ عين ما أدركته ولم تنتقل منه إلى ما يحاكيه . وإذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشيء إلى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ، ثم من ذلك المحاكى إلى ما يحاكيه مرة أخرى ، فلا تزال تنتقل من الشيء إلى ما يحاكيه إلى أن تصل إلى أمر لا يناسب المدرك الأول بوجه . وهذا إنما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن إصلاحها . والنفس إذا قويت جداً لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقاً لها عن اتصالها بالعالم العقلي ، ولم يكن التفاتها إلى أحد الجانبين شاغلاً لها عن الالتفات إلى الآخر .

٧ — وكما أن النفس تتصل عند النوم بالعقول التي فيها نقش الموجودات كلها فينطبع في النفس ما في تلك العقول من صور الأشياء لا سيما ما يناسب غرض الرائي كأنطباع صورة في مرآة ، ثم تتركب المتخيلة صوراً مناسبة لها ، ثم تنحدر تلك الصور إلى الحس المشترك ؛ كذلك قد تحصل مثل هذه الحالة في اليقظة إذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين . فتتصل النفس بالعقول وتذكر من هناك أموراً ، ثم تتركب

المتخيلة صوراً مناسبة لتلك التعقلات ، ثم تنحدر تلك الصور إلى لوح الحس المشترك ؛ فتصير محسوسة ، فتحصل حينئذ صور وسماع كلام وإن لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج .

٨ — وإذا اتصلت النفس بالمقول المفارقة في بقضة أو نوم كان الأثر الحاصل فيها على أقسام :

٠ أحدها — أن يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى أثر فيهما البتة .

وثانيها — أن يكون أقوى من ذلك ، إلا أن الخيال يعمن في الانتقال من المعنى إلى ما له تماق به على وجه الشبه أو التضاد .

وثالثها — أن يكون قويا جدا . فترسم الصورة في الخيال ارتساما جليا تاما . فإن كانت الصورة جزئية ، ووقعت من النفس في المصورة ، وحفظتها الحافظة على وجهها ، من غير تصرف المتخيلة ، مضبوطة في الذكر في حال اليقظة أو النوم ضبطا مستقرا ، كان ذلك إلهاما أو وحيا صراحا أو حلما لا يحتاج إلى تعبير . وما كان قد بطل هو وبقيت محاياته احتاج الوحي إلى تأويل والحلم إلى تعبير .

فالوحي عند الفلاسفة هو اتصال النفس الإنسانية الناطقة بالنفوس الفلسفية اتصالا معنويا يجعلها تشرف على ما فيها من صور الحوادث فترسم في النفس البشرية

من تلك الصور ما يستعد لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها .

وليس عندهم فرق بين الوحي والإلهام إلا أن الأول يكون للنبي ويكون الثاني للمعارف أو الولي . وللنبوة استعداد ذاتي . ففي القوى النفسانية لمن له النبوة خصائص ثلاث :

١ — أن تصفو نفسه صفاء شديدا وتقوى قوة لا تشغلها الخواس عن النظر إلى عالم العقل ، فتستعد استعدادا خاصا للاتصال بالعقول المفارقة بأدنى توجه ، ويفيض عليها من علم الغيب ما لا يدرك بالفكر والقياس .

٢ — أن يكون في جوهر نفسه قوة تؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة . وذلك أن الهيولى متقادة لتأثير النفوس المفارقة ، مطيعة لقواها السارية في العالم . وقد تباغ نفس إنسانية في الشرف حدّا يناسب تلك النفوس فتفعل فعلها وتقوى على ما قويت عليه .

٣ — أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيّا من الله ، وذلك بقوة نفسه واتصالها بعالم الغيب في اليقظة وقوة التخيلة ومحاكاتها ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة . فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن ، وهو الملك الذي يراء النبي . وتكون المعارف التي تتصل بالنفس من اتصالها بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع في الحس المشترك فيكون مسموعا .

يكون كل ذلك باستعداد ذاتي في نفس النبي ويحصل للولي بالرياضة والمجاهدة .

رأى التصوف في الوحي

النبوة كما يقول الغزالي في « المنقذ من الضلال » عبارة عن طور تحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل ، كما أن العقل طور من أطوار الآدمي تحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من العقولات الحواس معزولة عنها . والعلم الذي يحصل لا بطريق الاكتساب والتعلم وحيلة الدليل ينقسم : إلى ما لا يدرك العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل ؛ وإلى ما يطالع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب . والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروح ؛ والثاني يسمى وحياً وتختص به الأنبياء ؛ والأول تختص به الأولياء والأصفياء .

فلا فرق بين الوحي والإلهام في شيء إلا في مشاهدة الملك المفيد للعلم ، فإن العلم إنما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة .

وميل أهل التصوف متجه إلى هذه العلوم الإلهامية دون التعليمية . وقد قالوا إن الطريق إلى ذلك تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها

والإقبال على الله بهمة خالصة . وبذلك يصير العبد متعرضاً لنفحات رحمة الله فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحتها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق .

وبعد هذا قل الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين : « إن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ بل في قلوب الملائكة المقربين . فكأن أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ؛ فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة . ومهما ارتفع الحجاب بين القلب وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه . فاذن للقلب بابان : باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ؛ وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة . والفرق بين علوم الأولياء والأنبياء وبين علوم العلماء والحكماء هذا : وهو أن علومهم (يقصد الأولياء والأنبياء) تأتي من داخل القلب المنفتح إلى عالم الملكوت ؛ وعلم الحكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك . وهناك فرق آخر هو أن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب ؛ وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقييلها فقط لترشح للفيض من جانب الملا الأعلى » .

أما الملا الأعلى فيقول الدهلوي في كتاب « حجة الله البالغة » بياناً له :
« اعلم أنه قد استفاض من الشرع أن لله تعالى عباداً هم أفاضل الملائكة ومقربو

الحضرة ، لا يزالون يدعون لمن أصلح نفسه وهدبها وسعى في إصلاح الناس ، فيكون دعاؤهم سبباً لنزول البركات عليه ، ويلعنون من عصى الله وسعى في الفساد فيكون لعنهم سبباً في وجود حسرة وندامة في نفس العامل وإلهامات من صدور الملائكة السافل أن يعضوه ويسيطروا إليه إما في الدنيا أو بعد الموت . ويكونون سفراء بين الله وبين عباده . وإنهم يلهمون في قلوب بني آدم خيراً أى يكونون أسباباً لحدوث خواطر الخير فيهم بوجه من وجوه السببية . وإن لهم اجتماعات كيف شاء الله وحيث شاء الله . ويعبر عنهم باعتبار ذلك بالرفيق الأعلى والندى الأعلى والملائكة الأعلى . وإن لأرواح الأفاضل من الآدميين دخولا فيهم ولحوقاً بهم .

والملائكة على ثلاثة أقسام :

قسم علم الحق أن نظام الخير يتوقف عليهم ، فخلق أجساماً نورية فننفخ فيها نفوساً كريمة ؛

وقسم اتفق حدوث مزاج في البخارات اللطيفة من العناصر استوجبت فيضان نفوس شاهقة شديدة الرفض للألوات البهيمية ؛

وقسم هم نفوس إنسانية قريبة المأخذ من الملائكة الأعلى ما زالت تعمل أعمالاً منجية تفيد اللحق بهم ، حتى طرحت عنها جلايب أبدانها فانسلكت في سلكهم وعدت منهم .

وأفاضل الملائكة الأعلى الذين هم القسم الأول تجتمع أنوارهم وتتداخل فيما بينها عند الروح الذي وصفه النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة الوجوه والألسنة ، فتصير هنالك كشيء واحد وتسمى حظيرة القدس .

وربما حصل في حظيرة القدس إجماع على إقامة حيلة لنجاة بني آدم بتكميل أركى خالق الله يومئذ وإمضاء أمره في الناس . فيوجب ذلك تمثل علوم فيها صلاح البشر وهدام في قلبه وحيًا ورؤيا وهتفا وأن تتراءى له وتكلمه شفاها .

وهذا أصل من أصول النبوة ، ويسمى إجماعهم المستمر بتأييد روح القدس . ويثمر هناك بركات لم تعهد في العادة فتسمى المعجزات .

أما القسم الثاني قسم النفوس التي استوجب فيضاتها حدوث مزاج معتدل في بخارات لطيفة فإنهم دون الأولين .

وكال هذه النفوس أن تكون فارغة لا يتظار ما يترشح من فوقها . فإذا ترشح شيء بحسب استعداد القابل وتأثير الفاعل انبعثوا إلى ذلك الشيء ، كما تنبعث الطيور والبهائم بالدعوى الطبيعية ، فأتروا في قلوب البشر وغيرهم حتى تنقلب إرادتها وأحاديث نفوسها إلى ما يناسب الأمر المراد . وقد تؤثر في بعض الأشياء الطبيعية بمضاعفة حركاتها وتحولاتها كما يدحرج حجر فائر فيه ملك فمشى في الأرض أكثر مما يتصور في العادة . وربما ألقى الصياد شبكة فجاءت أفواج من الملائكة تلهم في قاب هذه السمكة أن تقتحم وهذه أن تهرب . وربما تقابلت فتتان ، فجاءت الملائكة تزين في قلوب هذه الشجاعة والثبات ، وتلهم حيل الغلبة ، وتؤيد في الرمي وأشباهه ، وفي قلوب تلك أضداد هذه الخصال ليقضى الله أمراً كان مفعولاً .

وبين الوحي عند الصوفية والوحي عند الفلاسفة تشابه غير خفي .

فالوحي عند هؤلاء وأولئك إشراف من النفس الإنسانية على حقائق الكون
المثبتة في عالم فوق عالمنا . لكن بين المذهبين مع هذا التشابه فروقا .

فالعالم العالى عند الفلاسفة عقول مجردة ونفوس هي عقول الأفلاك ونفوسها
وصور الأشياء منقوشة فيها بحكم أنها مصادر لها وأسباب لوجودها وبحكم أنها
مجردة بطبيعتها دراكة . واتصال النفوس البشرية بهذه النفوس الملكية هو اتصال
روحي يطعمها بما أشرفت عليه من المعارف كمرآة تحاذى بها مرآة أخرى .

أما العالم العالى عند الصوفية الذى يفيض منه الوحي والإلهام فهو أمران : لوح
محفوظ كتب الله فيه على الوجه الذى أراده ما كان وما يكون ؛ وملائكة هم أجسام
من نور ذوو نفوس كريمة لها على باقى اللوح اطلاع ، وهى أيضا ألواح خطت فيها
صنوف من العلم الإلهى . وما الوحي إلا أن يتلقى النى من الملك شرائع إلهية ، مع
شهود الملك وسماع خطابه ، إذ لا يجمع بين شهود الملك وسماع خطابه إلا الأنبياء .
وأما الولي فإن سمع صوتا فإنه لا يرى صاحبه وإن رأى الملك فإنه لا يسمع له كلاما ،
كما فى كتاب الكبريت الأحمر .

والناظر فيما بين مذهب الفلاسفة والصوفية من تخالف يحس بأن منشأه أن
الأولين أخذوا يفسرون النصوص الدينية بما يوافق ما استقر عندهم من نظام الكون
وترتيب العوالم سفليها وعلويها . فهم يحملون الملائكة التى وردت فى لسان الشرع
عبارة عن العقول المجردة والنفوس الملكية التى أثبتتها فلسفتهم . ويؤولون النصوص
تأويلا يتفق مع أغراضهم .

والصوفية يعتمدون أولاً على النصوص الدينية ، ويحاولون مبلغ جهدهم أن يشرحوا مبهمها ، ويوفقوا بين ظواهر التضارب بينها ، مضطرين إلى الركون إلى منازع الفلسفة ، وإلى ما يسمونه ذوقاً تقصر عنه العبارة ويدركه العارفون ، فهم أقل إيماناً في التأويل وهم أقل وضوحاً .

مذهب ابن خلدون في الوحي

يقول ابن خلدون في المقدمة : إن الذي يذكره في تفسير حقيقة النبوة جار على ما شرحه كثير من المحققين .

ولا شك أن الذي أدلى به في أمر النبوة والوحي متأثر بمذاهب الفلاسفة والصوفية ولكن فيه من الطرافة وجدة التوجيه ما يجعله مذهباً جديداً .

العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة عجيبة من الترتيب وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض . فعالم العناصر متدرج من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً ببعضها ببعض . وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ، ويستحيل بعض الأوقات . والصاعد منها الطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو الطف من السفل على طبقات اتصل ببعضها ببعض .

وعالم التكوين يبتدىء من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بدیعة من التدریج. فأخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان. ومعنى الاتصال فى هذه السكائنات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب أن یصیر أول الأفق الذى بعده. واتسع عالم الحيوان وتمددت أنواعه، وانتهت فى التدریج إلى الإنسان صاحب الفكر والروية.

ثم إنا نجد فى العوالم على اختلافها آثاراً متنوعة تشهد كلها بأن لها مؤثراً مبايناً للأجسام. فهو روحانى ويتصل بالسكائنات، لوجوب اتصاله بهذه العوالم فى وجودها، وذلك هو النفس المدركة المحركة. ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة ويتصل بها أيضاً ويكون بذاته إدراكاً صرفاً وتعقلاً محضاً، وهو عالم الملائكة.

فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات فى لحظة من اللحظات، وذلك بعد أن تسكمل ذاتها الروحانية بالفعل. وهؤلاء هم الأنبياء فظروا على الانسلاخ من البشرية جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصيروا فى لحظة من اللحظات ملائكة بالفعل، ويحصل لهم شهود الملائكة فى أفقهم وسماع الكلام النفسانى والخطاب الإلهى فى تلك اللحظة. فإذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا فى ذلك الملائكة الأعلى ما يملقونه عاجوا به على المدارك البشرية منزلاً فى قواها لحكمة التبليغ

للعباد . فتارة يسمع النبي دويًا كأنه رمز من الكلام ؛ وتارة يتمثل له الملك رجلا فيكلمه ويمى ما يقوله . والتأني من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما أتى عليه كله كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر ؛ لأنه ليس في زمان بل كلها تقع جميعا ، فيظهر كأنها سريعة ؛ ولذلك سميت وحيا لأن الوحي في اللغة الإسراع .

وترتيب العوالم كلها على درجات منتظمة الحلقات متصلة ذواتها وقواها بعضها ببعض بحيث يكون آخر كل أفق منها مستمداً استعداداً قريباً لأن يصير أولاً للأفق الذي بعده ، هو نظر طريف من أنظار ابن خلدون . وتفسير الوحي بأنه مفارقة البشرية إلى أفق الملائكة والملا الأعلى ، وتلقى الكلام الإنهائي النفسى كما تتلقاه الملائكة ، ثم الرجوع إلى المدارك البشرية التي تمثل ذلك الطور الروحاني بصور وأصوات ، وتعليل الشدة التي يعانها النبي عند التنزيل وما يحدث له من الغيبة والغطيط بأن مفارقة البشرية والانسلاخ عنها إلى أفق آخر شيء عسير خصوصاً في بادئ الأمر ... كل ذلك منزع من منازع ابن خلدون الجديدة .

ويقول ابن خلدون : ان نزول القرآن في مكة منجها على سور وآيات أقصر مما نزل بالمدينة سببه أن الاعتياد شيئاً فشيئاً على ما في الوحي من جهد يورثه بعض السهولة ، فبدى بالقصير حين كانت مشقة الوحي أشد .

ومذهب ابن خلدون يرجع بعد هذا إلى رأى الفلاسفة وشيء من مذهب الصوفية .

الوحي عند المسامين في العصور الحديثة

يلاحظ أن الرأي السائد بين المسلمين في أمر الوحي يميل في عصور الركود النظري إلى مذاهب المتكلمين ويتأثر برأي الفلاسفة في عصور النهوض .

وقد كان رأي المتكلمين في أبعد صوره عن الروحانيات هو الدائع في البلاد الإسلامية في العصور القريبة لا يكادون يتدارسون غيره ، حتى جاء الشيخ محمد عبده يقرر أن الوحي عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة . والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت . ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على شعور منها ، وهو أشبه بوجدان الجوع والمطش والحزن والسرور . ومن النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهي من الانسانية إلى الذروة العليا وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعضا الدليل واليرهان . ووجود بعض الأرواح العالية وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية مما لا استحالة فيه عقلا . وتمثل الصوت وأشباح لتلك الأرواح في حس من اختصه الله بتلك المنزلة ليس بالأمر الغريب .

وهذا هو مذهب الفلاسفة بعينه وإن طرزت حواشيه بصور من مذاهب المتكلمين .

الاسلام



الفصل الأول

النظريات المختلفة

في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة « إسلام »

١ — الدين الذي جاء به محمد بن عبد الله النبي العربي المولود بمكة سنة ٥٧١ م المتوفى بالمدينة سنة ٦٣٢ م معروف باسم « الإسلام » منذ عهده الأول . وقد يسمى السلم (بكسر السين) والسلم (بفتحها) على ما ذكره « لسان العرب » . وهذه الأسماء الثلاثة هي ألفاظ عربية المادة والصيغة ، فلها عند العرب معان هي حقائق لغوية . ولما استعملت النصوص المقدسة الإسلامية هذه الألفاظ في الدلالة على الدين الإسلامي كان ذلك بالضرورة تصرفا في المعنى اللغوي الأصلي .

وقد جرى عرف العلماء على تسمية الألفاظ المستعملة في معان وضعها لها الشرع « بالأسماء الشرعية » ، كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، والإيمان والكفر . وربما خص ما يتعلق بالمعتقد ، مثل الإيمان والكفر ، بالأسماء الدينية . ويذكرون في كتب أصول الفقه خلافا في الأسماء الشرعية نفيا وإثباتا في الوقوع ، على معنى أن ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالصوم والإيمان هل خرج به عن وضعهم إلى وضع

مستحدث أو لم يخرج به عن وضعهم وإنما استعمله استعمالا مجازيا جاريا على أساليبهم؟ قال بالأول القاضي أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٤ هـ ١١٠٣ م) وقال بالثاني المتمتلة والحوارج والفقهاء . ويستفاد من البحث الذي فصله الآمدي بهذا الصدد أن علماء الإسلام يعتبرون المعاني الشرعية متفرعة عن المعاني اللغوية وثيقة الصلة بها^(١).

٢ وقد عني المفسرون والمتكلمون واللغويون وغيرهم من الباحثين برد المعنى الشرعى للفظ « إسلام » إلى أصله اللغوى .

وجمع الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ١٢٠٩ م) في تفسيره لقوله تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » جملة المذاهب في ذلك فقال : « وأما الإسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه : (الأول) أنه عبارة عن الدخول في السلم أى في الانقياد والمتابعة ، قال تعالى : « ولا تقولوا لمن أتى إليكم السلم لست مؤمنا... »^(٢) أى لمن صار متقادا لكم ومتابعا لكم ؛ (والثانى) من أسلم أى دخل في السلم كقولهم أسنى وأقحط ، وأصل السلم السلامة ؛ (والثالث) قال ابن الأنبارى (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ٩٣٨ م) : « السلم معناه المحاص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان خلص له ، فالإسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى »^(٣).

(١) انظر كتاب « الاحكام فى أصول الأحكام » لسيف الدين أبى الحسن على الآمدي المتوفى سنة ٣٨٣ هـ ١١٨٦ م ، الجزء الأول صفحتى ٤٨ ، ٦١ .
 (٢) سورة ٤ (النساء ، مدنية) آية ٩٤ .
 (٣) تفسير الفخر الرازى الجزء الثانى ص ٢٣ : المطبعة الخيرية سنة ١٣١٨ هـ .

٣ — أما المحدثون فجمهرة المستشرقين منهم ترى أن اسم « إسلام » يرجع إلى معنى من الطاعة والخضوع غير إرادى أى التسخير لإرادة قاهرة . يقول جولد صيهر Goldziher : « إسلام بمعنى خضوع أى خضوع المؤمن لله . وهذه الكلمة ، التى هى أوفى من كل كلمة غيرها فى تعيين المنزلة التى جعلها محمد للمؤمن فى علاقته بعبوده ، عليها طابع ظاهر من الشعور بالتبعية والقدوة لا تحيط بها حدود ، ويجب على الإنسان أن يستسلم لها متبرئاً من كل حول له وقوة^(١) » . ويشير إلى مثل ذلك القول ارنولد Arnold فى الفصل الذى كتبه عن « إسلام » فى دائرة المعارف الإسلامية Encyclopédie de l'Islam . ولا يختلف ما ذكره بابنجر Babinger فى الفصل الذى كتبه عن الإسلام فى كتاب « أديان العالم » Religions du Monde عن كلام جولد صيهر فى شىء .

وقد تنبه سيد أمير على إلى أن أمثال هؤلاء المستشرقين اعتبروا معنى الانقياد الذى فسر به لفظ إسلام انقيادا مطلقاً لإرادة لا حدود لسلطانها ، ولا كسب لأحد معها ؛ فجاء يبين فى كتابيه « روح الإسلام Sprit of Islam » و « الإسلام Islam » أن ليس فى استعمال كلمة إسلام لغة أو شرعاً ما يدل على معنى الانقياد المطلق والخضوع المتضمن لمعنى الجبر كما يفرضه عادة أكثر الباحثين من علماء الغرب . على أن سيد أمير على يقرر أن المعنى الشرعى للإسلام هو السكند فى تحرى الرشد والتماس الفلاح بتزكية النفس ، كما يؤخذ من الآيات : « وأنا منا المسامون ومنا القاسطون فمن أسلم

(1) Le Dogme et la Loi de l'Islam p. 2

فأولئك تحروا رشداً»^(١) ؛ « ونفس وما سواها ، فأنهضها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكّاها ، وقد خاب من دساها »^(٢) . وذلك يستلزم معنى الطاعة الإرادية ظاهراً وباطناً . والرشد هو الهدى والفلاح ، وهو الذى يهتدى إليه القرآن من تصديق خبر الله وامتنال أمره ، كما يقول ابن قيم الجوزية^(٣) .

وبهذا البيان يتضح ما فى كلام ادوارد سل Edward Sell من التعسف فى تأويل رأى سيد أمير على^(٤) .

يرى ادوارد سل أن اعتبار المؤلفين الأوروبيين أن لفظ « إسلام » يعبر عن الإذعان التام لإرادة الله فى كل شؤون العقائد والأحكام توسع فى فهم معنى اللفظ ؛ إذ هو إنما يدل على معنى أخص من الإذعان المطلق ، فهو إنما يدل على الإذعان العملي ؛ ويستشهد بقول سيد أمير على أن الإسلام هو تحرى الرشد .

ثم يحاول ادوارد سل أن يجعل جملة ماورد فى القرآن من لفظ « إسلام » ومشتقاته مؤدياً معنى الانقياد الظاهر والطاعة بالجوارح ، ويزعم أن المفسرين يبدو أنهم يعمون على استعمال اللفظ فى معنى آلى ، ويقول : إن هذا يتفق وعدم ورود كلمة « إسلام » فى السور الأولى ، إذ هى لم ترد إلا ثمانى مرات منها ست فى السور المدنية واثنتان

(١) سورة ٧٢ (الجن . مكية) آية ١٤ .

(٢) سورة ٩١ (الشمس . مكية) آيات ٧ - ١٠ .

(٣) انظر « مفتاح دار السعادة » لابن قيم الجوزية المنوفى سنة ٧٥١ هـ ، الجزء الأول ،

صفحات ٤٠ - ٤٢ .

(٤) انظر مقال ادوارد سل فى دائرة المعارف الدينية والحفية جزء ٧ .

في السور المسكية الأخيرة ؛ ويرجع ذلك إلى أن أركان الدين العملية لم تنصر جزءاً منه على وجه قاطع حتى كون محمد دينه في المدينة . ويخلص من ذلك إلى أن لفظ « إسلام » عند ما ينظر إليه من وجهة النظر المحمدية يفقد كثيراً من جماله الروحي الذي تجمع حول فكرة الخضوع التام لإرادة الله ، ويصبح مؤيداً للمبدأ اليهودي القائل بأن المهيم ليس هو روح الشريعة ، بل المهيم هو مراعاة الأداء الصوري لواجبات ظاهرة خاصة .

ودعوى ادوارد سل : أن كلام سيد أمير على يفيد قصر الإسلام على خضوع الجوارح دون خضوع القلب لا يمكن أن يؤخذ من عبارات « سيد أمير على » وليس في كتابيه ما يؤيدها . ومحاولة « ادوارد سل » أن يجعل جملة ماورد في القرآن من لفظ « إسلام » وما اشتق منه مؤدياً معنى الانقياد الظاهر والطاعة بالجوارح فقط محاولة لا تقوم على أساس ؛ لأن ما ذكر في القرآن من لفظ « إسلام » وما اشتق منه مقابلاً للإيمان ومخالفاً له - بحيث يدل الإسلام على العمل الظاهر والإيمان على التصديق - لا يعدو ثلاث آيات على ماورد في كتاب « حجج القرآن »^(١) ، أو لا يعدو أربعاً كما هو الواقع ، إذ ترك صاحب هذا الكتاب آية ٥ س ٦٦ التحريم (مدنية) . أما إجماع المفسرين على استعمال لفظ إسلام في معنى آلى فقير صحيح كما يتضح لكل مطلع على التفاسير المختلفة للقرآن . وسيأتى ما يؤيد ذلك فيما بلى . وعدم ورود

(١) لأبي فضل أحمد بن المظفر الرازي الحنفي ، وقد أتم كتابه هذا سنة ٦٣٠ هـ ١٢٣٢ م

لفظ « إسلام » في السور الأولى لا يفتح ما يريد أن يستنتجه المؤلف . فقد وردت صيغة اسم الفاعل من أسلم في ٣٩ آية ، المكيات منها ٢٤ والمدنيات ١٥ . وبعض هذه المكيات في سور غير متأخرة كما في آية « أفنجعل المسلمين كالحجرين » (آية ٣٥ من سورة ٦٨ ، القلم ، مكية) وهي السورة الثانية في ترتيب نزول القرآن على ما نقله صاحب الفهرست عن نعمان بن بشير ، وكما في آية « وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون ، فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً » (آية ١٤ من سورة ٧٢ ، الجن مكية) التي ورد فيها الفعل أيضاً .

واسكارا دي فو Carra de Vaux رأى في معنى كلمة « إسلام » وأصلها بينه على الوجه الآتي :

« كان من تبع إبراهيم يسمى حنيفاً ، ومعناه المائل ، لأنهم مالوا عن عبادة الأصنام التي كانت قد فشت في العالم ، أو يسمى المسلم أي الذي يجدد ويصون الشيء سالماً ، ذلك بأنهم جددوا وصانوا التوحيد الخالص . وتفسير « مسلم » بأنه المستسلم لله أو المسلم نفسه لله أبعد غوراً في التصوف من أن يكون المعنى الأصلي »^(١) . وهذا الرأي غير وجيه من الناحية اللغوية ، فإنه ليس في مادة « إسلام » ولا صورتها ما يؤيده على متنضي أصول اللغة وقواعد الاشتقاق ؛ فما عايناه بأن من مدلولات هذه المادة التجديد أو الصون ، ولا رأينا أن صيغة أفعل تفيد أحد هذين المعنيين .

(١) كارا دي فو : مفكرو الإسلام ؛ الجزء الثالث ص ٥٥ .

الفصل الثاني

الرأي الراجح

في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة «إسلام»

١ — من تأمل فيما ذكره اللغويون من معاني مادة «سلم» على اختلاف ألفاظها وصيغها متحريراً بالبحث عما يصلح أن يكون أصلاً يتفرع عنه سائر المعاني، وجد في كتب اللغة المعتبرة (مثل كتاب الاشتقاق لابن دريد، والمصباح للجوهري، والمفردات في غريب القرآن، ولسان العرب لابن منظور، والمصباح المنير للفيومي) أن السلام بكسر السين والسلم بكسر اللام، الحجازة الصالبة، سميت بذلك لسلامتها من الرخاوة ولواحدة سَلَمَة؛ واستلم فلان الحجر الأسود هو افتعل من السلمة؛ وأن السلم بفتح السين شجر عظيم له شوك ورقه القرظ يدبغ به واحد سلمة بفتح السين أيضاً، كما سمي بذلك لاعتقادهم أنه سليم من الآفات، ويقال منه سلمت الجلد بفتح اللام أسلمه بكسر ها إذا دبغته بالسلم. ولعل هذه المعاني هي التي ينبغي أن تكون هي الأصل الأول لمادة سلم، وعليها تفرعت جميع الاستعمالات الأخرى. ذلك بأن هذه

المعاني هي أمور مادية محسوسة قريبة إلى حياة البداوة ، فهي أجدر أن تكون أصلا لوضع المعاني المجردة . وقد ولد العرب من هذه المعاني معاني أخرى وضعية حقيقية قائمة على معنى الخلوص الذي هو ملحوظ في المعاني الأولى .

وهذه المعاني الحقيقية المولدة هي : (١) معنى الخلوص من الشوائب الظاهرة أو الباطنة ، وفي معاجم اللغة أن السلم بفتح فسكون والسلام والسلامة تكون بمعنى الخلوص والتعري من الآفات الظاهرة أو الباطنة ؛ (٢) معنى الصلاح والأمان ، ويقول اللغويون : إن السلم والسلام بكسر السين وفتحها لغتان في الصلاح يذكرا ، ويؤنثان كالسلام ؛ (٣) معنى الطاعة والإذعان ، فالسلم بفتحيتين على ما في كتب اللغة والسلام بفتح فسكون والسلام بكسر فسكون الاستسلام والإذعان والطاعة .

ويرد اللغويون « السلام » الذي هو اسم من أسماء الله والسلام بمعنى التحية والدعاء إلى معنى الخلوص والسلامة من المسكاره والآفات . ورد السَّلَم بمعنى السَّاف^(١) إلى هذا المعنى غير عسير .

وفعل أسلم يستعمل في اللغة على وجهين : أحدهما أن يستعمل لازما ؛ والآخر أن يستعمل متمديا .

واللازم يكون بمعنى الدخول في السلم بمعنى الصالح أو الطاعة . وقد ذكر علماء

(١) أي الفرض ، ويقصره الفقهاء على نوع خاص من الفرض ، فهو عند أبي حنيفة مثاليين آجل بعاجل إذا كنا مختارين النوع ، كيبيع غلة آجلة بتؤدة عاجلة .

الصرف أن صيغة أفعل اللازم تأتي بمعنى الدخول في شيء كأصبح بمعنى دخل في الصباح وأفحط دخل في القحط وأغرق دخل في العراق .

وأما المتعدي فعصيدة أفعل فيه ترد للتعدي وهي تصوير الفاعل قبل دخول الهمزة مفعولاً ، فأسلم الشيء لفلان منقول بالهمزة عن سلم الشيء لفلان خلاص له من غير منازع ، كسلمه له تسليمًا المنقول بالتضعيف ، وحقيقة معناه أخلاصه له وجعله له سالماً .

ولفظ « إسلام » مصدر أسلم لازماً كان أم متعدياً فهو صالح للدلالة على كل ما يدل عليه الفعل من المعاني السالفة .

هذه هي جملة المعاني اللغوية لمادة « سلم » وما تفرع عنها . وقد ورد في القرآن استعمال كثير من صيغ هذه المادة في معانيها اللغوية .

فورد معنى الخلوص والبراءة من الشوائب الظاهرة والباطنة في قوله : « قال أنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث مُسَلَّمة لاشيعة فيها »^(١) وفي قوله : « إلا من أتى الله بقلب سليم »^(٢) . وورد في غير هاتين الآيتين أيضاً . وجاء معنى الصلح في مثل قوله تعالى : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله

(١) آية ٧١ من السورة الثانية (البقرة . مدنية) .

(٢) آية ٨٩ من السورة ٢٦ (الشعراء ، مكية) .

معكم ولن يتركم أعمالكم»^(١) وقوله : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم »^(٢) .

واستعمل القرآن بعض صيغ هذه المادة في معنى الانقياد والخضوع كما في قوله : « بل هم اليوم مستسلمون »^(٣) .

٢ — على أن القرآن استعمل لفظ « إسلام » وفعله والوصف منه في معنى شرعى خاص . وقد اختلفوا في هذا المعنى الشرعى على مذاهب ثلاثة :

أ — قال قائلون إن الإسلام هو الإيمان ، ومعنى الإيمان باتفاق أهل العلم من اللغويين وغيرهم التصديق كما في لسان العرب . وذهب هذا المذهب الفخر الرازى في تفسيره لآية « إن الدين عند الله الإسلام » مستدلا عليه .

ب — وقال آخرون إن لفظ « إسلام » يطلق في لسان الشرع على معنيين : (أحدهما) الإيمان ؛ (والثاني) معنى أعم من الإيمان ، وهو الانقياد بالقاب أو بالظاهر . وقد نقل هذا المذهب النووي في شرحه على صحيح مسلم عن الخطابى .

ومن القائلين بأن لفظ « إسلام » يطلق في لسان الشرع على معنيين من يفسر هذين المعنيين بما فسرهما به الراغب الأصفهاني ؛ فيذهب إلى أن أحد المعنيين هو

(١) آية ٣٥ من سورة ٤٧ (محمد ، مدنية) .

(٢) آية ٦١ من السورة ٨ (الأنفال ، مدنية) .

(٣) آية ٢٦ من سورة ٣٧ (الصافات ، مكية) .

الإيمان ، ويفسر الإيمان بالاعتراف باللسان ، وأن الثاني فوق الإيمان ، وهو أن يكون مع الاعتراف باللسان اعتقاد بالقلب ووفاء بالفعل واستسلام لله في جميع ما قضى وقدر .
ج - وقال قائلون : إن الإسلام يطلق شرعاً على ثلاثة معان ، وعلى هذا جرى الغزالي في الإحياء . وهذه المعاني الثلاثة هي :

- أولاً - إطلاق الإسلام بمعنى الاستسلام ظاهراً باللسان والجوارح ، مع إطلاق الإيمان على التصديق بالقلب فقط ، وبذلك يكون الإيمان والإسلام مختلفين .
ثانياً - أن يكون الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً ، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ، فالإيمان أخص من الإسلام .
ثالثاً - أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً ، وكذا الإيمان ، وعلى هذا فالإسلام والإيمان مترادفان .

٣ - وأثر الفرق الإسلامية ظاهر قوى في هذا الخلاف المرتبط بمسألة احتدم فيها النزاع بين الفرق وهي مسألة الكفر بارتكاب الكبيرة .
فالأشعرية لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه ما لم يرتكبه مستحلاً له غير ممتنع تحريمه ، خلافاً للخوارج القائلين بأن مرتكب الكبائر يكفر ويؤول عنه الإيمان ، وخلافاً للقدرية والمعتزلة القائلين بأنه يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر ، فيكون بين الكفر والإيمان^(١) .

(١) انظر « الإبانة » للأشعري ص ١٠ وشرح الفقه الأكبر لأبي منصور الماتريدي المتوفى

بل إن الفرق جعلت مسألة المعنى الشرعى للإسلام والإيمان من أسس نزاعها صراحة . فالأشعرى يقول فى الإبانة : « ونقول إن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل إسلام إيماناً »^(١) . ويقول الطبرسى الشيعى فى تفسيره مجمع البيان : « والإسلام والإيمان بمعنى واحد عندنا وعند المعتزلة »^(٢) .

فالخلاف على هذه المسألة إنما هو فى الحقيقة من تمحلات الفرق والتماسها دقائق البحث اندفاعاً وراء جموح النظر؛ فهو مصطنع اصطفاً .

٤ — ولكنهم يريدون أن يلتمسوا سبباً لهذا الخلاف فى القرآن نفسه . وعندهم أن منشأه أن علماء الإسلام وجدوا فى آيات القرآن ما ذكر فيه الإسلام مقابلاً للإيمان على وجه يشعر بالتغاير بينهما : « قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ، ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم »^(٣) ؛ « عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات »^(٤) ؛ « إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات ... »^(٥) ؛ « الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين »^(٦) . كما وجدوا فى آيات ما يدل على أن الإسلام والإيمان واحد :

(١) « إبانة » ص ١٠ .

(٢) مجمع البيان ، جزء أول ، ص ١٧٥ طبعة فارس سنة ١٣٠٤ هـ .

(٣) آية ١٤ ، سورة ٤٩ (الأحزاب ، مدنية) .

(٤) آية ٥ ، سورة ٦٦ (التحريم ، مدنية) .

(٥) آية ٣٥ سورة ٣٣ (الأحزاب ، مدنية) .

(٦) آية ٦٩ سورة ٤٣ (الزخرف ، مكية) .

«وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين»^(١)؛ «فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين»^(٢) ؛ « يعمنون عليك أن أسلموا ، قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين »^(٣) .

وقد أرادوا التحلل من هذا الإشكال بأن جعلوا للإسلام في لسان الشرع معاني مختلفة .

على أن الأمر لا يدعو إلى ذلك فإن القرآن استعمل من مادة « سلم » صيغاً كثيرة في معانيها اللغوية كما استعملها العرب . ولكنه استحدث للفظ « إسلام » وما اشتق منه معنى واحداً شرعياً استعمله في آيات غير قليلة . وهذا المعنى هو : التوحيد وإخلاص النفس لله وحده لا يكون فيها لغيره شريك يعبد ويسمى إلهاً . وهو معنى مولد من المعنى اللغوي الذي هو الخوص والسلامة . قل ابن دريد في كتاب الاشتقاق : « واشتقاق المسلم من قولهم أسلمت لله أي سلم له ضميرى »^(٤) .

أما سائر استعمالات القرآن لهذه المادة فاستعمالات لغوية جارية على الأوضاع والاستعمالات العربية الحقيقية . وقد ذكر ما يفيد ذلك الرخصى في الكشف عند تفسير آية « إن الدين عند الله الإسلام » .

(١) آية ٨٤ سورة ١٠ (يونس ، مكة) .

(٢) آية ٣٥ ، ٣٦ سورة ٥١ (الذرير ، مكة) .

(٣) آية ١٧ ، سورة ٤٩ (الحجرات ، مدنية) .

(٤) كتاب الاشتقاق لابن دريد ، الجزء الأول ، ص ٢٢ .

٥ — والأدلة على أن المعنى الشرعى للإسلام هو التوحيد وإخلاص الضمير لله
تظهر في عدة مواطن :

(أحدها) أن القرآن يقرر أن الدين واحد على لسان جميع الأنبياء وهو الإيمان
بما يجب الإيمان به ، وإنما تختلف الشرائع أى الأحكام العملية : « شرع لكم من
الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن
أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعوهم إليه ، الله يجتبي إليه من
يشاء ، ويهدي إليه من ينيب » ^(١) ؛ « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ، قل
لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين » ^(٢) ؛ « وأنزلنا إليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا
تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ... » ^(٣).

ودين الله الواحد الذى لا يدخله النسخ ولا يختلف باختلاف الأنبياء هو فى عرف
القرآن المسمى إسلاما : « إن الدين عند الله الإسلام ، وما اختلف الذين أوتوا
الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ، ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع

(١) آية ١٣ سورة ٤٢ (الشورى ، مكية) ويراجع فى ذلك تفاسير الطبرى والكشاف
والرازى والبيضاوى .

(٢) آية ٩٠ سورة ٦ (الأنعام ، مكية) ويراجع تفسير الكشاف للزمخشرى .

(٣) آية ٤٨ سورة ٥ (المائدة ، مدنية) ويراجع فى ذلك تفسير الطبرى ويراجع كذلك كتاب
مفتاح دار السعادة الطبعة الأولى بعصر ج ٢ ص ١٢٦ ، ١٢٧ وكتاب حجة الله البالغة ج ١ ص
٦٨ ، ٦٩ .

الحساب . فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن ، وقل للذين أوتوا الكتاب والأمينين أسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد »^(١) ؛ « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً »^(٢) . وهذه الآية الأخيرة نزلت يوم عرفة في حجة الوداع . قالوا ولم يعيش النبي بعدها إلا ٨١ ليلة ؛ وهي تدل على أن الدين الذي هو الإسلام هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع التي كملت في القرآن . أما الأحكام العملية فهي تختلف باختلاف الأنبياء والأمم ، وقد تتغير بتغير المظان ، ولم يجمعها القرآن إلا إجمالاً بتبيينه الأصول التي تستمد منها تلك الأحكام ، ولم تكن كملت عند نزول الآية^(٣) .

وقد ثبت بما ذكرناه أن الدين في عرف القرآن هو الإيمان بالأصول الدينية التي هي حقائق خالدة لا يدخلها النسخ ولا تختلف فيها الأنبياء . وأن الإسلام هو هذا الدين إذ لا دين غيره عند الله .

(ثانيها) أن صيغة « إسلام » وردت في القرآن مضافة وغير مضافة في ثمان آيات : منها ست آيات مدنية ؛ وآيتان مكيتان .

(١) آيتي ١٩ ، ٢٠ سورة ٣ (آل عمران « مدنية) ، يراجع تفسير الكشاف للزمخشري .

(٢) آية ٣ سورة ٥ (المائدة ، مدنية) .

(٣) يراجع تفسير البضاوي لهذه الآية والمواقفات للشاطبي ج ٣ ص ٦٢ وج ٤ صفحتي ١١٦ ،

فأما المكيّتان فهما : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ... »^(١)؛
« آمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه »^(٢) . والآيتان صريحتان
في أن الإسلام فيهما هو الإيمان الخالص الذي موضعه الصدر أي القلب .

وأما الآيات المدنية فهي :

« ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام ، والله لا يهدي
القوم الظالمين »^(٣) . وتفسير الإسلام في هذه الآية بالإيمان تدل عليه الآيات اللاحقة
دلالة ظاهرة . - « يحافون بالله ما قلوا ، ولقد قلوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم
وهمؤا بما لم ينالوا . . . »^(٤) والإسلام في هذه الآية مذكور في مقابلة الكفر .
وقد قبل الإسلام وما يشتق منه في القرآن بالكفر كما في هذه الآية وكافي آية « ولا
يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً ، أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون ؟! »^(٥)
وآية « ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين »^(٦) . وقبل الإسلام بالشرك في

(١) آية ١٢٥ سورة ٦ (الأنعام ، مكية) .

(٢) آية ٢٢ سورة ٣٩ (الزمر ، مكية) .

(٣) آية ٧ سورة ٦١ (النصف ، مدنية) .

(٤) آية ٧٤ سورة ٩ (التوبة ، مدنية) .

(٥) آية ٨٠ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

(٦) آية ٢ سورة ١٥ (الحجر ، مكية) .

آيات عدة منها : « ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين »^(١) ؛ وآية « قل أغير الله أتخذ ولياً فاطر السموات والأرض وهو يظيم ولا يُطعم ، قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ، ولا تكونن من المشركين »^(٢) .

أما باقى الآيات المدنية فهى : « يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا ، قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ ، بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ »^(٣) ، وهى من الآيات التى ذكرها كتاب « حجج القرآن » فى حجج القائلين بأن الإيمان والإسلام واحد ؛ وآية « إِنْ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ »^(٤) ؛ وآية « وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ »^(٥) ؛ وآية « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا »^(٦) .

وقد بين الزمخشري وغيره من المفسرين فى تفسير هذه الآيات أن الإسلام فيها

(١) آية ٦٧ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

(٢) آية ١٤ سورة ٦ (الأنعام ، مكية) .

(٣) آية ١٧ سورة ٤٩ (الحجرات ، مدنية) .

(٤) آية ١٩ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

(٥) آية ٨٥ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

(٦) آية ٣ سورة ٥ (المائدة ، مدنية) .

هو التوحيد وإسلام الوجه لله . وذلك يقتضى أن لفظ « إسلام » لم يرد في القرآن إلا مستعملاً في معناه الشرعى مرادفاً للإيمان .

(ثالثها) أن القرآن سمي أتباع دين محمد « الذين آمنوا » في آيات منها : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، فأهم أجروهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ^(١) » ؛ وآية « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ^(٢) » ؛ وآية « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شئ شهيد ^(٣) . وسماهم كذلك المسلمين في آيات منها : « وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ، ملّة أبيكم إبراهيم ، هو سماكم المسلمين من قبل وفى هذا . . . ^(٤) » ؛ وآية « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون ^(٥) . وفى

(١) آية ٦٢ سورة ٢ (البقرة ، مدنية) .

(٢) آية ٦٩ سورة ٥ (المائدة ، مدنية) .

(٣) آية ١٧ سورة ٢٢ (الحج ، مدنية) .

(٤) آية ٧٨ سورة ٢٢ (الحج ، مدنية) .

(٥) آية ١٠٢ سورة ٣ (آل عمران ، مدنية) .

ذلك إشعار بأن معنى الإيمان والإسلام متفق غير مختلف .

٦ — وإذا كان الإسلام في عرف القرآن هو القواعد الأصولية التي يجب الإيمان بها والتي جمعها القرآن كاملة بحيث يعرف الإسلام بأنه هو ما أوحاه الله إلى نبيه محمد في القرآن ، وأمره بتبيينه للناس كما تشير إليه آية « وأنزلنا الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم . . . » ^(١) ؛ فقد تطور استعمال لفظ الإسلام إلى ما يشمل الأصول الاعتقادية ، أو الفروع العملية ، وتطور استعمال لفظ (الدين) كذلك فأصبح تعريف الدين عند المسلمين هو : وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال . وهذا يشمل العقائد والأعمال ^(٢) . ومع هذا التطور فقد بقيت بين المسلمين آثار العرف الشرعي إلى اليوم . فهم يقسمون الدين إلى فروع وأصول باعتباره منقسماً إلى معرفة هي الأصل وطاعة هي الفرع . ويقولون إن العقائد يقينية فلا بد أن تكون ثابتة بطريق ديني يقيني قطعي وهو القرآن وحده إذ هو المقطوع به وحده في الجملة والتفصيل ، أما الأحكام العملية فيكفي فيها الظن ^(٣) . ويقولون إن النسخ لا يكون في مسائل علم الكلام وإنما يكون في مسائل الفقه .

(١) آية ٤٤ سورة ١٦ (النحل ، مدنية) .

(٢) انظر كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي .

(٣) انظر شرح المواقف جزء أول ص ٣٨ ، والموافقات جزء ٤ ص ٣ .

ثم إن الخلاف بين المسلمين في شؤون الأحكام العملية ليس له خطر الخلاف في الأمور الاعتقادية . فالآراء المتباينة في الأولى تسمى مذاهب . واتباع كل يعتقدون أن مذهبهم صواب يحتمل الخطأ ، ومذهب غيرهم خطأ يحتمل الصواب . بل يرى بعضهم أن الحق يتمدد في المسائل الاجتهادية باعتبار أن الله لم يكلف الناس إلا بأن يبذلوا جهدهم في تحرى الصواب ، فما وصلوا إليه يجهدهم فهو بالنسبة لهم الحق لا يجوز العدول عنه . ولست تجد شيئاً من ذلك في أمور العقائد التي يؤدي الاختلاف فيها إلى تفرق الفرق يكفر بعضها بعضاً . والحق في مسائل الاعتقاد واحد لا يتعدد وكل ما سواه باطل ، أحسن الفروض بالنسبة لصاحبه أن يعذر فينجو من عقاب الأخذ بالباطل^(١) .

هذا والأعمال البدنية نفسها لا يكون لها اعتبار في دين المسلمين بحسب صورها الظاهرة وإنما هي معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي هي مصدرها^(٢) . وفي القرآن « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم »^(٣) . وروى عن النبي (ص) حديث هو أحد الأحاديث التي عليها مدار الإسلام ، وقال الشافعي وأحمد إنه يدخل فيه ثلث العلم ، وهو من أصح الأحاديث النبوية وأشهرها

(١) انظر فصول البدائع في أصول الشرائع جزء ٢ صفحات ٤١٧ - ٤٢٤ .

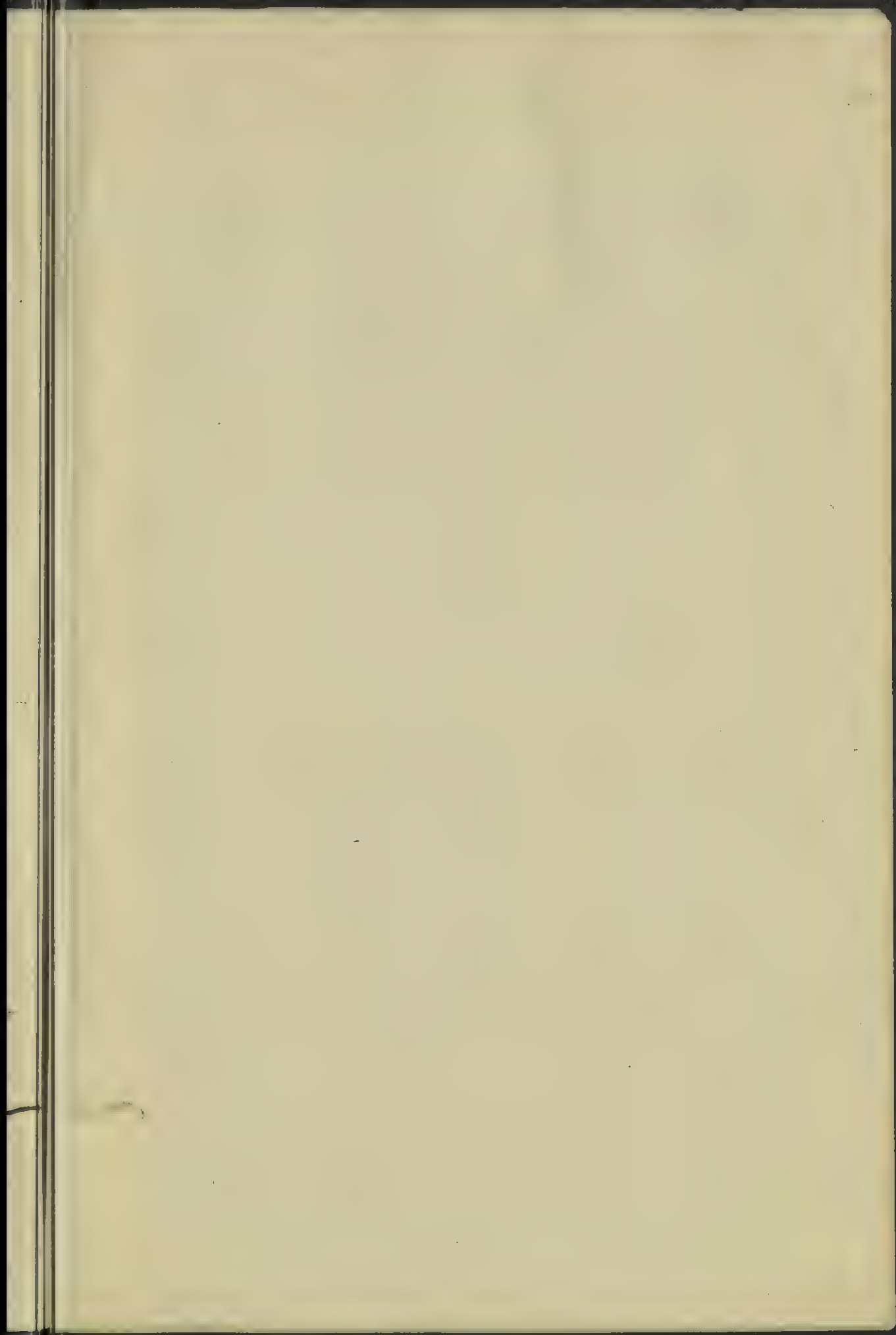
(٢) انظر كتاب « حجة الله البالغة » جزء أول ص ٤ .

(٣) آية ٣٧ سورة ٢٢ (الحج ، مدنية) .

حتى زعم بعضهم أنه متواتر^(١) ، واعترافا بمكانه بين السنن تجده في فاتحة كثير من
كتب السنة المعتبرة ، وهذا الحديث هو :
« إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » .

انتهى طبعه في ١٠ من ذي الحجة سنة ١٣٦٤
نوفمبر سنة ١٩٤٥

(١) انظر شرح القسطلاني على البخاري جزء أول ص ٢٢ .



فهرس الكتاب

(الصفحة)

(الموضوع)

المقدمة

٣ ، ٤

(الدين)

٧ ، ٨

تمهيد في العلاقة بين العلم والدين

الفصل الأول ، تحديد الدين وبيان أصله في نظر الفرنجة : ٩ — ٢١

١ — بداية الاهتمام بهذا البحث وصلة ذلك بتسكون علم اللغات ٩ — ١١

٢ — معاني الكلمة الأوروبية الدالة على الدين وأصل مادتها اللاتينية ١١ ، ١٢

٣ — مذاهب علماء النفس ومذاهب علماء الاجتماع في أصل الدين ١٢ ، ١٣

٤ — مناقشة التعاريف المختلفة للدين ١٣ — ٢٠

٥ — حيرة العلماء في تعريف الدين ودلالاتها ٢١

الفصل الثاني ، الدين في النظر الإسلامي : ٢٢ — ٣٩

١ — كلمة « دين » العربية : أصل المادة ومعانيها اللغوية ٢٢ — ٢٥

٢ — الدين في لسان القرآن ٢٥ — ٢٩

٣ — المعنى الشرعي لكلمة دين ٢٩ — ٣٤

٤ — الدين عند الفلاسفة الإسلاميين والفرق بين الدين والفلسفة ٣٥ — ٣٩

(الصفحة)

(الموضوع)

(الوحي)

٥٩ - ٤٣	الفصل الأول ، معاني كلمة « الوحي »
٤٦ - ٤٣	١ - معانيها اللغوية
٥٦ - ٤٦	٢ - معانيها في القرآن
٥٩ - ٥٦	٣ - معانيها في السنة
٨٠ - ٦٠	الفصل الثاني ، أهم النظريات في تفسير الوحي
٦٥ - ٦٠	١ - مذاهب المتكلمين في الوحي
٧٢ - ٦٥	٢ - مذهب الفلاسفة الإسلاميين في الوحي
٧٧ - ٧٢	٣ - رأى الصوفية في الوحي
٧٩ - ٧٧	٤ - مذهب ابن خلدون في الوحي
٨٠	٥ - الوحي عند المسلمين في المصور الحديثة

(الإسلام)

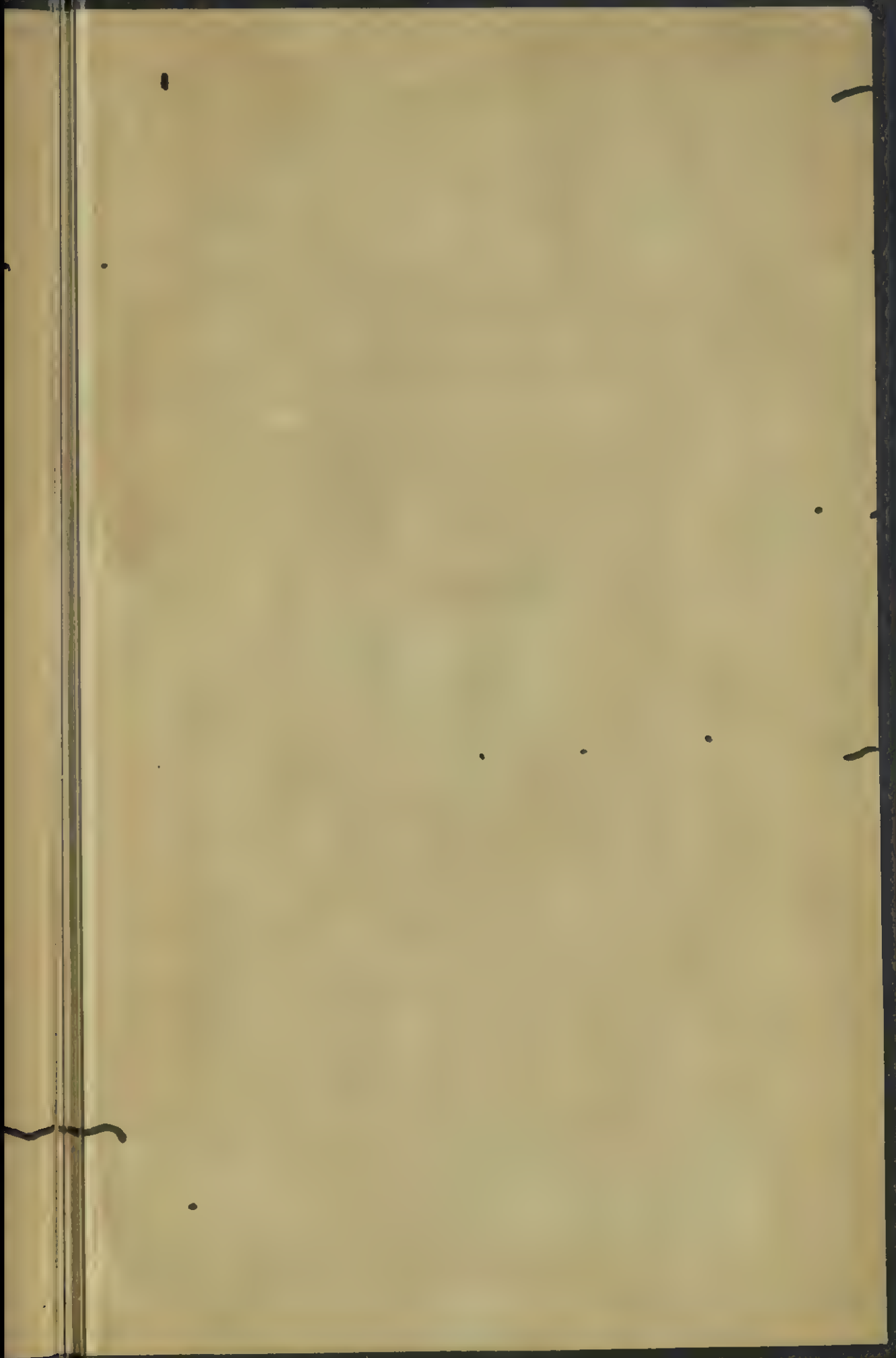
٨٨ - ٨٣	الفصل الأول ، النظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة « إسلام »
٨٩ - ٨٣	الفصل الثاني ، الرأى الراجع في هذا الموضوع

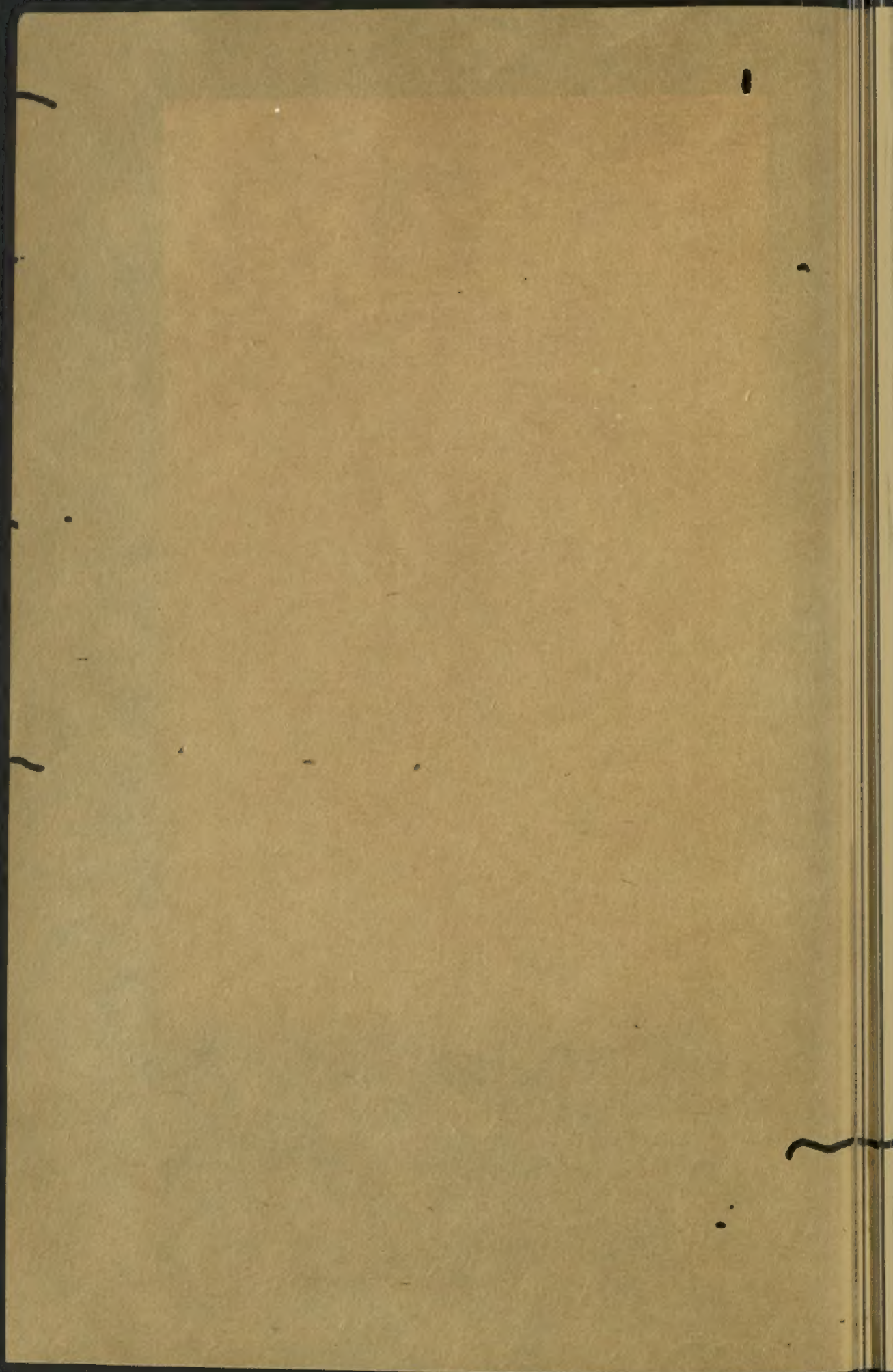
مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بشراف على إصدارها: الدكتور على عبد الرامداني، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

يشارك فيها أعلام الباعثين في الفلسفة والاجتماع. تستأنف النهضة العلمية في الشرق وتجمع مسائل الفلسفة في تناول الجميع، ضرورة لكل متقف وباحث. ظهر منها:

- ١ - فيلسوف العرب والمعلم الثاني : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
الرئيس الفخري للجمعية ووزير الأوقاف
- ٢ - الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب
- ٣ - شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب
- ٤ - الحياة الروحية في الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمي
مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب
- ٥ - الملامتية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي
رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق
- ٦ - التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام
عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول
- ٧ - المسؤولية والجزاء : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب
- ٨ - التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام : للدكتور توفيق الطويل
مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول
- ٩ - الدين والوحي والإسلام : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
الرئيس الفخري للجمعية ووزير الأوقاف





[illegible]

297:A13dA:c.1

عبد الرازق، مصطفى

الدين والوحى والاسلام

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01002554

American University of Beirut



297
A13dA

General Library

297
A13dA
C1